

درباب دمکراسی، تربیت، اخلاق و سیاست

(مجموعه مقالات)

گردآورنده و مترجم: بزرگ نادرزاد

(مجموعه مقالات)

در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق و سیاست

گردآورنده و مترجم
بزرگ نادرزاد

نشر چشمه
تهران، ۱۳۸۱

نادرزاد، بزرگ، ۱۳۱۴ ـ   ، گردآورنده و مترجم.
در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق، سیاست (مجموعه مقالات) / برگزیده و ترجمه بزرگ نادر زاد.ــ تهران چشمه، ۱۳۸۱.
۱۷۶ ص.
ISBN 964-362-078-6
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه.
۱. دموکراسی ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. علوم سیاسی ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.
JC ۴۲۳/ن۲د۴ ۳۲۱/۸
کتابخانه ملی ایران ۱۳۱۴۷-۸۱م



کریمخان زند، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۷، تلفن ۸۹۰۷۷۶۶

در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق، سیاست
(مجموعه مقالات)

گردآورنده و مترجم: بزرگ نادرزاد

حروف‌نگاری: دریچه‌ی کتاب
چاپ: حیدری
لیتوگرافی: مردمک
ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان
شمارگان : ۱۵۰۰ نسخه
چاپ اول، پاییز ۱۳۸۱، تهران

ISBN 964-362-078-6 شابک: ۶-۰۷۸-۳۶۲-۹۶۴

به خواهرانم، آینه‌دار مهر مادر.

فهرست

گمان مبر که به آخر رسید کار مغان
هزار باده ناخورده در رگ تاک است
اقبال لاهوری

یادداشت مترجم

اگر کسی از ما بپرسد بزرگ‌ترین اشتغال خاطر شما در زندگی چیست؟ بی‌درنگ جواب خواهیم داد ایران. امّا این پاسخ صرفاً از روی عواطف وطن‌دوستانه نیست که یادآور قول بلند نظامی باشد:

همه عالم تن است و ایران دل نیست گوینده زین قیاس خجل

دلایل سرشکستگی ملی ما از فرط بداهت احتیاج به شرح و تفصیل ندارد. ما کشوری عقب مانده هستیم و عقب ماندگی بیماری صعب‌العلاجی است. مردم ممالک عقب مانده در حکم انسان‌های بالقوّه هستند و مردم ممالک پیش‌رفته در حکم انسان‌های بالفعل. ما غوطه‌ور در اَباطیل قدیم و جدید هستیم و نسبت به آینده دل‌مرده

و مأیوسیم. انسان ملول قرار ندارد. آرامش درون نمی‌شناسد.

ارزیابی خلقیات ما به صورت عِلمی هنوز انجام نگرفته ولی اینقدر هست که ما بیشتر راغب به عواطف سطحی و بی‌اعتقادی و بی‌اخلاقی و سر به هوایی و بی‌منطقی و ظاهربینی و شلختگی و راحت‌طلبی و سرهم‌بندی و لاف‌زنی و رجز خوانی و دروغ گویی و پریشان بافی هستیم و می‌توانیم به یک چشم برهم زدن از واقعیات بِکَنیم و وارد عوالم هپروت بشویم. مدت‌ها است که چشم زیبا پسندی و درک زیبایی و خلق زیبایی در ما کور شده است. تاکنون هیچ‌کس پیدا نشده تا به صورت منطقی نشان دهد که به چه جهت یک ساختمان دل‌نواز در کل پایتخت ایران پیدا نمی‌شود.

می‌گویند زشتی وجه مُمیِّز ملل تحت اختناق است و ملل فقیر اکثراً قادر به درک و تمیز درست امور و اشیا نیستند. ملت ما گرفتار هزار و یک خرافه است و ذهنیات ملت ما هنوز به نورافکن عقل کاملاً منور نشده است.

هگل در جایی می‌نویسد که شرقی‌ها نمی‌دانستند انسان آزاد است، و چون نمی‌دانستند که انسان آزاد است در نتیجه هیچ وقت آزاد نبودند. از نظر شرقی‌ها، تنها مخلوقی که آزاد است «دولت» است که آن هم تجسم امیال یک فرد است. و آن فرد همان رئیس و فرمانده است.

اما یونانیان و رومی‌ها می‌گفتند قاطبهٔ انسان‌ها آزاد نیستند. فقط بعضی انسان‌ها از این موهبت برخوردارند. و به همین جهت است که در میان انسان‌های «زنده»، الی غیرالنهایه انسان‌های بنده وجود دارد.

باری، بخش قابل توجهی از فرهنگ قدیمی ما گورستان افکار و عقاید و مفاهیم و تصورات متحجّر و سنگواره است و از آن جمله است شعبه افکار سیاسی که در تاریخ فرهنگ ما جایی جز موزه عتیقات نمی‌توان برای آن تصور کرد.

فقر شدید ما در زمینه فکر سیاسی مثل هرگونه فقر دیگر علل و اسبابی دارد و نظریات سیاسی قاعدتاً در چارچوب یک قانون اساسی (کنستیتوسیون) به وجود می‌آید و تدوین قانون اساسی بدون سوابق فکری و نظری امکان ندارد.

در همین زمینه است که فریدون آدمیت می‌نویسد: «این معنی را این جا هم تکرار کنیم که هیچ سهمی در ترقی فلسفه حکومت نداشته‌ایم. همچنان که در تفکر مدنی و اخلاق و رفتار مدنی به مقام شایسته‌ای دست نیافته‌ایم. مدونات سیاسی کلاسیک ما از سیاست‌نامه‌ها و نصایح‌الملوک و غیره برپایه مطلقیت و عبودیت ریخته شده‌اند و در جنب تعقل سیاسی یکسره بی‌مقدارند.»[۱]

اما همان‌طور که برای ارائه آثار نقاشی و مجسمه‌سازی و قالی‌بافی و غیرذلک عمارت فاخری می‌سازند، اگر می‌شد برای ارائه تاریخ عقاید سیاسی در ایران هم موزه‌ای برپا کنند؛ آن موزه بسیار تهی‌دست و مفلوک به نظر می‌آمد و تماشاگر نگون‌بخت، مغبون و مأیوس، از آن «نمایشگاه فکر» بیرون می‌رفت و چه‌بسا از خود می‌پرسید که چرا در کشور شعر و قالی و کاشی و سفال و ریاضیات و الهیات، افکار بدیع در زمینهٔ کشورداری به ظهور نپیوسته و اصلا اطاعت از ظَلَمه خودکامه، قرن‌های متمادی لهیب دوزخ را در این سرزمین روشن نگه‌داشته است.

شگفتا که اگر تصادف جغرافیایی باعث نزدیکی نسبی ایران و اروپا نمی‌شد و فکر آزادی و دموکراسی و کرامت انسانی، اجمالاً در میهن ما نفوذ نمی‌کرد، چه‌بسا که ایرانیان امروز مثل اسلاف خود در زمان قاجار هنوز هم به بردگی سلاطین و امیران و پیروی از سِفلِه سالاری ادامه می‌دادند.

اما اروپا که هیچ‌وقت به طور شدید معروض تهاجمات عرب و تاتار و مغول واقع نشد و برای تحول در همهٔ شئون فرهنگی فراغ بال داشت، خصوصاً در زمینهٔ فلسفهٔ سیاست کوشش خود را مصروف این کرد که قدرت دولت را به مرور ایام و به وسیله ابزارهای قانونی دقیقاً محدود کند و آزادی هرچه بیشتر را به جامعه مدنی،یعنی آنچه مصون از دست‌اندازی‌های حکومت است، بدهد تا جوهر فردی و شخصی ممیّز آدمیزاد، علی‌رغم حجم هول‌انگیز توده‌های بی‌نام و نشان مردم رونق بیشتری پیدا کند.

اساساً اختلاف عمده‌ای که میان طرز حکومت شرقی و غربی وجود دارد ناشی از منشأ یا خاستگاه قدرت در این مناطق است. در ممالک غربی چندین قرن است که

منشأ قدرت «قرارداد اجتماعی» است که روسو و منتسکیو نظریه‌پرداز آن بوده‌اند و اکنون کاملاً در اذهان جا افتاده است.

در ایران به علت نفس ایلی بودن حکومت، شمشیر همیشه معیار مشروعیت قدرت بوده، به طوری که از یعقوب لیث تا محمدعلی شاه، تکیه کردن به شمشیر، به عنوان منشأ قدرت سیاسی، به طور مستقیم و بدون وقفه رواج داشته است.[۲]

غرض از پیوستن این چند برگ به کتاب مُنتَخَباتِ متون سیاسی فرنگی، تذکر بی‌تحلیل این نکته است که نظام‌های سیاسی ایران از ابتدای تاریخ آن و به علل جغرافیایی، اقلیمی و جمعیتی و غیرذلک به ترتیبی فرم گرفته که تحول آن جز آنچه در تاریخ ما منعکس شده است، نمی‌توانست به ترتیب دیگری جلوه‌گر شود.

خشت اوّل گر نهد معمار کج تا ثریا می‌رود دیوار کج

اما به رغم قدمت تاریخ در این نقطهٔ جهان و کجی دیوار چندهزارساله نباید از درست شدن کار ایران یک لحظه مأیوس ماند.

غرض از ترجمهٔ دیباچهٔ ژولین فروند در صدر این کتاب، آسان فهم‌کردن دو مقالهٔ دیگر از اوست که در همین مجموعه آمده است. به این معنا که چون «دیباچه»، اصول کلی نظام فکری نویسندهٔ فرانسوی را اجمالاً در بر دارد، سایر نوشته‌های او در پرتو این مبادی ممکن است روشن‌تر به نظر بیایند و حصول معانی واقعی زودتر صورت پذیرد.

این کتاب را دوست فاضل بنده آقای کاظم فرهادی با دقت و موشکافی خاص خود خوانده و گاهی با متون اصلی مقابله کرده و آن را به صورتی مُنقَّح و مُهذَّب درآورده است و لذا هر چقدر هم که قدرشناسی مترجم متناسب با میزان مساعی ویراستار نباشد، باز به قول قدیمی‌ها کاچی به از هیچی است!

بزرگ نادرزاد

یادداشت:

۱. کِلِک، شمارهٔ ۹۴، دی ۱۳۷۶.

۲. به قول دوست من رضا علوی مدیر سابق نشریه تحقیقات شرقی هاروارد.

دیباچه*

ژولین فروند

ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که ابر و باد ومه و خورشید و فلک درکارند تا ماهیت حقیقی پدیدهٔ سیاست را از مردم مخفی کنند. از سنّت فکری افلاطون گرفته تا اعتبار علم، مرجعیت ظاهری خردمندان، سلطهٔ متزاید تکنوکرات‌ها و حتی رونق مدارس عالی و دانشکده‌های علوم سیاسی و اجتماعی، همهٔ این‌ها گرایش به این طرف دارند که بگویند امروزه سیاست موضوع علم شده و لذا توسعهٔ آن در آینده صرفاً موکول به تحقیق و تحلیل علمی است. هیچ‌کس امروزه تردید ندارد در این که امر تعمیق و توزیع دانش، چه در عرصهٔ علوم فیزیکی و چه در علوم اقتصادی و اجتماعی، تغییرات دامنه‌داری را در حوزهٔ سیاست باعث شده‌اند. البته باید گفت که هدف واضح این تغییرات تحریف پدیدهٔ سیاست نبوده است. یعنی قضیه برعکس اتفاق افتاده است. سیاست هم مثل دین و هنر و اخلاق، در این آشفتگی که جهان را فراگرفته و اساساً عالم و چشم‌انداز عادی آن را تغییر داده، دگرگونه شده است. اما برای این که سیاست، وظیفهٔ خود را انجام بدهد و به رسالت خود حقیقتاً وفادار بماند، مجبور است به این تغییرات آگاهی بیابد و سعی کند بر آن‌ها مسلّط شود و آن‌ها را به خدمت خیر عامه در

آورد. یعنی خلاصه امنیت خارجی و وفاق داخلی واحدهای متفاوت سیاسی را تأمین کند. غرض از همهٔ این گفته‌ها این است که غایت سیاست نمی‌تواند شناختن چیزی یا معرفت بر چیزی باشد. سیاست همان چیزی است که همیشه بوده، یعنی سیاست همانا عمل است و عمل را به معنای اقدام سیاسی باید فهمید.

در بطن هر عملی رابطهٔ اساسی متوقف است بر رابطهٔ وسیله و غایت. این رابطه را در سیاست از زوایای متفاوتی می‌توان نگریست که سه مورد آن به نظر ما اساسی جلوه می‌کنند.

نخست آن که در سیاست رابطهٔ وسیله و غایت را می‌توان به عنوان مقولات اخلاقی خیر و شر تلقی کرد. این رویّه که اَصلح و اَشرف است، در عین حال از رواج بیشتری هم برخوردار است، حتی اگر کاهلی و اشتباه کاری و ابهامات بسیار به بار آورده باشد. واضح است که در این جا اصلاً قصد نداریم پدیدهٔ سیاسی را به پدیدهٔ اخلاقی بدل کنیم، یعنی هر دو آن‌ها را از یک قماش بپنداریم، فقط می‌خواهیم این دو قضیه را از یکدیگر جدا کنیم و تشخیص بدهیم که این دو با هم تفاوت دارند. حقیقت این است که اخلاق و سیاست ابداً هدف واحدی ندارند، یعنی اخلاق جواب‌گوی توقعات باطنی انسان است و مربوط به صحّت اَعمال شخصی است که مطابق تکلیف انجام می‌گیرد، یعنی هر کسی مسئولیت رفتار خویش را کاملاً می‌پذیرد. برخلاف اخلاق، سیاست جواب‌گوی ضرورت حیات اجتماعی انسان است و کسی که وارد در فعالیت سیاسی می‌شود، غرضش این است که تولیت و تقّلد سرنوشت عمومی کل جماعت را دست بگیرد. هرچند مطلوب این است که یک رجل سیاسی همیشه مردی نیک سرشت باشد، ولی این رجل سیاسی می‌تواند نیک فطرت نباشد، به ویژه که در یک کشور همهٔ شهروندان مردمی نیک گوهر و با فضیلت نیستند. به عبارت دیگر، وظیفهٔ سیاست، تقّید به امور جماعت است، قطع نظر از این که رسالت مشخص اعضا، تخلّق به اخلاق نزیه هست یا نیست. به این ترتیب، «انسان می‌تواند شهروند خوبی باشد، بدون این که الزاماً آن فضیلتی را بدارد که او را به حلقهٔ نیک‌مردان راهبر شود.»[1]

به رغم ایدئولوژی‌هایی که می‌کوشند افراد را عبد و عبید عدالت و مساوات اجتماعی و نظام اخلاقی که وعدهٔ همه آن‌ها را برای یک آینده نامتعیّن می‌دهند، تفکیکی که در بالا به دست دادیم، پیوسته معتبر است و حتی یکسان دانستن اخلاق و سیاست، یکی از منابع استبداد و خودکامگی است.[۲] از همه این گفته‌ها این نتیجه به دست می‌آید که مفهوم اخلاق چه از لحاظ تصوری و چه از لحاظ تصدیقی و منطقی اصلاً دخلی به فعالیت سیاسی ما ندارد، و خلاصه کلام، عمل سیاسی آن چیزی نیست که عمل اخلاقی به آن شهرت دارد و برعکس.

در این جا برخورد می‌کنیم با تفکیک دیگری که آن هم از قدیم رواج داشته است، یعنی تفکیک میان اخلاق و مشروعیت. قانون اخلاقی، قانونی خود بنیاد است، یعنی ما از قانونی اطاعت می‌کنیم که خودمان آن را به خودمان تحمیل کرده‌ایم، در حالی که قانون سیاسی بنیادین است و معنی‌اش این است که ما در سیاست از قانونی اطاعت می‌کنیم که خارج از باطن ما، به وسیله یک تشکیلات مقنن که می‌تواند حکومت یا پارلمان یا شورای شهرداری باشد بر ما تحمیل شده است، و خلاصه کلام آن که اخلاق انضباط است و سیاست الزام و اجبار و قهریه. اگر چه سیاست و اخلاق ذاتاً دو نوع فعالیت مشخص هستند، امّا اهداف آن‌ها متفاوت است، و از جهت وسایل کاربردی هم میان این دو تفاوت وجود دارد. به این معنی که صِرفِ داشتن یقین قطعی اخلاقی نمی‌تواند الزاماً تضمین برای کارسازبودن فلان اقدام سیاسی باشد. و این حقیقت مبنای تضادی است که ماکس وبر در اخلاق مبتنی بر یقین و اخلاق متکی بر مسئولیت می‌بیند. ماکس وبر خصوصاً می‌گوید که صداقت و سخاوت و نیکی حتماً می‌توانند تحقق اهداف سیاسی را به خطر بیندازند، اگر خیال کنیم که نیکی علی الاطلاق از نیکی زاییده می‌شود و بدی از بدی. تمام تجربهٔ ما و تمام تاریخ خلاف این اعتقاد را ثابت می‌کنند. بسیار دیده می‌شود که آرمان اخلاقی انسان را به عواقب ناگوار و حتی مصیبت‌بار کشانده و یک تصمیم اخلاقاً قابل ملامت نتایج خوب به بار آورده است. کسی که در سیاست رابطه وسیله با هدف را فقط از زاویه اخلاق نگاه می‌کند، خود را به

رکود و عدم تحرک محکوم می‌کند و بنابراین در لُجّهِ عجز و ناتوانی می‌افتد، چرا کـه ناگزیر از زندانی کردن خود در قلعه اعتراض و قال و مقال می‌شود و نتیجه این می‌شود که یا می‌خواهد جهان را به دور بیندازد یا آن را لعن می‌کند و یا در نهایت می‌خواهد عالم را در نیستی‌های «انقلاب» سرازیر کند.[۳]

در وهلهٔ دوم می‌توان رابطه میان وسیله و غایت در سیاست را به صـورت عـملی (پراتیک) تلقی کرد. یعنی یا به صورت انواع راه حل‌ها وشِگِردهای راهـنمای تـنفیذ قدرت و راه‌انداختن انقلاب و نشستن بر مسند قدرت بعد از تصرف آن، و یا مستقیماً از ثمرات علم و تحقیق استفاده کرد، یعنی هدف که مشخص شد، مرد سیاسی (دولتیار) با کارشناسان رایزنی می‌کند تا روشن شود بهترین راه‌ها برای وصول به هدف مطلوب چیست؟ روش اوّل مستلزم داشـتن شـم سـیاسی کـم‌سابقه‌ای است. امّا ایـن روش خطراتِ بسیار به همراه دارد. در این روش، دولتمرد مدام با اشخاص بدبین و نیش‌زن و مسخره مواجه می‌شود، چون اینِ نوعِ فعالیت نمی‌تواند سبک‌سری و ابتذال و تصنّع را بپذیرد، مع‌ذلک رجال بزرگی در این زمینه ظهور کرده‌اند و آثاری به جای گذاشته‌اند که از درخشان‌ترین نوشته‌های سیاسی به شمار می‌روند. از جمله این گونه آثار شهریار ماکیاول و تأملاتی درباره کودتا اثر گـابریل نـوده[۴]، چه باید کرد از لنـین و تیغهٔ شمشیر[۵] نوشتهٔ شارل دوگل است. خواندن این کتاب‌ها و تجزیه و تحلیل اعمال سیاسی رجال سیاسی طراز اوّل مثل پریکلس و ریشلیو و کرامول و چرچیل و دیگران، مجال فهم این نکته را برای ما فراهم می‌کند که سیاست یک هنر است و فقط یک حرفه نیست. انسان می‌تواند برای تأمین معاش خود فعالیت سیاسی بکند، همان طور که دیگران قنادی و آشپزی و راه‌سازی می‌کنند. البته هر کس کار خود را به درستی انجام بدهد اسـتحقاق قدرشناسی دارد، ولی در حرفهٔ سیاستْ کم‌استعدادی و میان مایگی بـیشتر بـه مـردم ضرر می‌زند تا سایر مشاغل و حرف.

در این جا غرض ما از کلمهٔ هنر معنی معمول آن است که دقیقاً رابطهٔ میان وسیله و غایت را به‌طور منظّم و برجسته نشان می‌دهد، یعنی در این جا هـنر بـه مـعنی تنظیم

روش‌های مناسب است برای نیل به غایت مطلوب. هنر سیاست‌مداری ذاتاً هنر اخذ تصمیم است و مقصود در این جا این است که رجل سیاسی باید به حدس صائب خود آن تصمیمی را بگیرد که به نظرش مناسب‌ترین می‌آید و نیز همین سیاست‌مدار باید در قبال مصلحتی که دفاع از آن را به دوش گرفته حس مسئولیت کامل داشته باشد. امّا در این سنخ قضایا از فرصت‌طلبی باید پرهیز کرد، زیرا فرصت‌طلبی، دست و پازدن و پریشانی در خلأ است و علت آن بی‌اعتقادی به هدفی است که با دروغ می‌خواهیم به آن برسیم. سیاست هنر تصمیم‌گیری و قبول مسئولیت است و خودپسندی زهر هَلاهِل برای این قبیل کارها است. چون انسان خودپسند به نظر ماکس وبر خیلی زود مست و دیوانهٔ عواطف و احساسات و بوق و کرنا و زرق و برق می‌شود، چرا که فاصله و فرصت کافی برای تفکر و غلبه بر این همه غوغا را ندارد.

جنبهٔ دوم ارزیابی عملی نسبت وسیله با غایت ساده‌تر است. زیرا غرض از آن ارائه پیشنهاد نهایی است و نه تصمیم گرفتن، هر چند که در روزگار ما خصوصیت تکنوکراسی این شده است که بر تصمیمات سیاسی قاطعاً اثر بگذارد، بدون این که مسئولیت آن را هم تعهد کند. یعنی خلاصه تکنوکراسی نقش یک میانجی را بازی می‌کند. در سابق پادشاه «مشاوران خصوصی» داشت. امّا امروزه رهبر سیاسی با متخصصان و کارشناسان مشورت می‌کند تا با توجه به امکانات موجود قابل بهره‌برداری، نتایج قابل پیش‌بینی و ظرفیت کلی سازمان، مبانی هر چه بیشتر تعقلی برای طرح‌های پیشنهادی خود بیندیشد. امّا حقیقت این است که رابطهٔ وسیله با غایت در سیاست هر چه باشد، این روابط هیچ یک دقیقاً مطابق پیش‌بینی‌ها و محاسبات از آب در نمی‌آید، چرا که در جریان عملکرد باید با موارد اضطراری و موانع غیر مترقب و حوادث نامنتظر و نتایج فرعی مواجه شد که قادرند حتی مؤسسه را در معرض سؤال قرار دهند، و یا باید به وسایلی متوسل شد که از ابتدا به دلیل اعتقاد به برخی ارزش‌ها و بعضی ممنوعیت‌ها کنار گذاشته شده بودند ولی برای این که بنگاه کارش را به پایان برساند دوباره از آن‌ها استفاده شد. نقایص یک عمل در جریان وقوع خودِ عمل به

ظهور می‌پیوندد. بنابراین، وجه رابطه وسیله و غایت ذاتاً انتقادی است، چرا که غرض عبارت است از این که در محدودهٔ اهداف مورد نظر، امکانات و عدم امکانات فنی ارزش‌های مطمح نظر و یا در معرض خطر احتمالی عمل همه تعریف شوند. واقع این است که در سیاست هر گونه رابطه میان وسیله و غایت، علاوه بر هدف مطلوب، متضمن نتایج نامطلوبی است که باید هزینهٔ آن را تقبل کرد، وگرنه مسئول قضایا به بزدلی و بی‌ارادگی متهم خواهد شد. بنابراین، مسئولیت سیاسی حقیقی یک نوع اطمینان بدون اعتماد (بیمه) است و یک خطر کردن (ریسک) بدون تضمین و یک عزم راسخ بدون یقین. حتی کارشناسان هم قادر به اشتباه کردن هستند و ترتیب دادن فهرستی از اشتباه‌کاری‌های آن‌ها عمل بی‌مزه‌ای خواهد شد.

در وهلهٔ آخر هم می‌توان نسبت وسیله و غایت در عمل را از لحاظ پدیدارشناسی (فنومنولوژیک) تحقیق کرد. واقع این است که اگر سیاست یک نوع فعالیتی است مثل علم و هنر و اقتصاد و دین و اخلاق و به هیچ وجه قابل تحویل وفروکاستن به آن‌ها نیست، پس غایت خاص آن کدام است و وسیله و ابزار عمل آن کدام؟ البته این کار، کار دشواری است، زیرا باید بر موانعی که سر راه صف کشیده‌اند، فائق آمد. این موانع غایت سیاست را از صراط مستقیم منحرف می‌کنند. امّا مصادیق این موانع کدام‌اند؟ انواع کمونیسم، اقسام سوسیالیسم، گونه‌های لیبرالیسم، انواع مسلک‌های ترقی‌خواه، انواع استبداد، انواع فدرالیسم و پارلمانتاریسم، انواع دموکراسی، انواع آریستوکراسی، انواع پلوتوکراسی (حکومت اقلیت ثروتمند)، انواع تئوکراسی (حکومت دینی)، انواع سلطنت، انواع آنارشی (فقدان فرماندهی و هرج و مرج)، و حکومت تعدادی فرمانروا (اُلیگارشی)، انواع لفاظی‌ها، انواع ایدئولوژی‌ها، انواع ستایش‌نامه، انواع خطابه‌های دفاعی، انواع زندقه، انواع اِعلام‌ها، انواع بیانیه‌ها، انواع سخنوری‌های پُر طمطراق، انواع اثبات‌ها، انواع رویّه‌ها، انواع نفی و انکار و تکذیب‌ها. برحسب تمام این تئوری‌ها و مکاتب و رژیم‌ها وتأیید و تکذیب‌ها، سیاست می‌تواند غایاتی بسیار متنوع و بسیار متناقض داشته باشد از قبیل آزادی و برابری و عدالت و انصاف اجتماعی و اخوّت و

مبارزهٔ طبقاتی و یا خاتمه آن، حیثیت یک ملت، حاکمیت حقوق، معاضدت، صلح، و جز آن. حتی احزابی هستند که قادرند در برنامهٔ سفید و سیاه خود عناصر غیرقابل امتزاج را با هم بیامیزند و مردم را به ظاهر خشنود کنند، بدون این که احدی واقعاً احساس رضایت بکند. هر نسلی، روز از نو روزی از نو، کوشش نسل خود را شروع می‌کند، به‌طوری که سیاست تبدیل می‌شود به یک نوع انبار خرت و پرت. و در همین جهت از لحاظ استفاده از وسایل لازم، از توسل به هیچ راه حلی دریغ نمی‌کنند. مبارزه، نیرنگ، استعمال زور، مذاکره، خشونت، ایجاد وحشت، خرابکاری، جنگ، حقوق و غیرذلک. غایت‌ها هر چه ناهماهنگ‌تر باشند وسایل را متنوع‌تر تهیه می‌کنند. معنی عوام‌فریبی همین است که وصف شد. بر حسب مورد، عوام‌فریبی یا باید به الهیات بچسبد یا آن را بی‌اعتبار و بدنام کند، یا باید به اصول اساسی مورد اعتقاد مردم متمسک شود و یا آن را تمسخر کند. عوام‌فریبی برحسب مورد، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و جمعیت‌شناسی و سلاح هسته‌ای را یا تمجید و تجلیل می‌کند و یا محکوم. فرمانروایان عوام‌فریب، یک روز قانونیت را برضد مشروعیت عَلَم می‌کنند و روز دیگر عکس آن را انجام می‌دهند. عوام‌فریبان یک روز تحمل و تساهل را تعلیم می‌دهند و یک روز تعصب را تجویز می‌کنند. یک روز آزادی مطبوعات و اصلاحات و فکر را می‌خواهند و یک روز همه این‌ها را تحقیر می‌کنند. همین عوام‌فریبان یک روز هنر را به عرش‌اعلیٰ می‌رسانند ویک روز آن را خوار می‌شمرند. گاهی سیاست را به عنوان ابزار آزاد کردن آدمیان ارائه می‌کنند، در حالی که علم و دین و هنر واقتصاد هم همین ادعا را دارند. بالاخره انسان سرگیجه می‌گیرد و نمی‌داند که این سیاست همان اخلاق است یا همان علم است و یا هنر است و یا اقتصاد است. سیاست همه این چیزها هست و هیچ یک از آن‌ها هم نیست.

به یک معنا سیاست می‌تواند خود را در خدمت هرگونه غایتی بگذارد و هر گونه وسیله‌ای را نیز برای نیل به آن غایت به کار ببرد. امّا مسئله این است که آیا سیاست هم مثل علم و هنر و دین، غایت و وسایلی ندارد که مخصوص خود او باشد. موضوع

کتاب سیاست چیست؟ دقیقاً این است که از بن‌بست مسئله در سیاست نجات پیدا کنیم، به این طریق که میان سه قضیه مَعاد (فرجام‌شناسی) و تکنولوژی و غایت‌شناسی[۶] (علم به غایات اشیا) خط روشنی بکشیم و وضع هر یک را متمایز کنیم.

اما فقط سیاست است که هدفش، کوشش در راه شکفتگی آزادی در جهان است و البته سیاست می‌تواند جهان را از آزادی محروم بکند. به هر صورت، علم و هنر و دین و اخلاق هم همین نیّتِ آزادی‌بخش را دارند. بنابر این ملاحظات، نمی‌توان گفت که آزادی غایت خاص یکی از فعالیت‌های مذکور است. آزادی در واقع، غایت اعلیٰ و به بیان دیگر هدف فرجامین تمام فعالیت‌های انسانی است. هر یک از این فعالیت‌ها به سبک و سیاق خود آزادی را ارتقا می‌بخشد، بدون این که هیچ‌یک از آن‌ها خصوصاً یا عموماً موفق شوند این شکفتگی آزادی را کاملاً و دائماً تحقق بخشند. در این کوشش مشترک، سیاست هم به سیاق خود و در محدودهٔ هدف خود یعنی تأمین امنیت خارجی و وفاق داخلی کشور شرکت می‌کند و وسیلهٔ خاص آن برای نیل به مقاصدش اجبار و قهر و زور است. اگر چنین باشد، واضح است که سیاست نمی‌تواند یک عمل بی‌جهت و علت باشد، یعنی سیاستْ تخلّف از قاعدهٔ عمومی یا تجاوز به قانون نیست. سیاست ملزم به احترام کردن قاعده و قانون است، مادام که این قواعد و قوانین نسبت به فعالیت‌های دیگری غیر از سیاست، مثل هنر و اخلاق و علم اذیت و آزار نکند. اجبار وسیله ویژه‌ای است که سیاست در اختیار دارد. امّا معنای عمیق این اجبار این است که هر فردی بتواند در چارچوب جماعت از ذوق و تمایل خود تبعیت کند، بدون این که صدمه جبران‌ناپذیری به سایر اعضای جامعه وارد آورد. به عبارت دیگر، اقتدار قانونی یک شرط سیاسی است برای تأمین آزادی افراد. این شرط برای فعالیت‌های یاد شدهٔ دیگر چیز متفاوتی است.

البته این قضیه به این معنا نیست که لازمهٔ آزادی سیاسی قتل و حذف دشمنان است. چنین اعتقادی اساساً خلاف ذات و ماهیت سیاست است، چرا که سیاست از خصومت و اختلاف میان احزاب و ایدئولوژی‌ها، تنوع عقاید متضاد و ارزش‌ها و

غایات و نیز تنوع شیوه‌های رقیب یکدیگر برای یافتن راه حل تأمین خیر مشترک ارتزاق می‌کند. وقتی که مسئله آزادی سیاسی به این ترتیب فهم شود مسئله صلح در سیاست الزاماً مطرح می‌شود. نفی دشمن منتهی به دشمن‌کشی می‌شود (و این رویّه ناپسند عجالتاً و خصوصاً در برخی محافل مذهبی که به سیاست هم می‌پردازند رواج دارد) که نمی‌توان به آن نام صلح داد. چون در واقع تقلب و تدلیس و دروغ است و آن به این معنا است که انسان‌ها خیال می‌کنند تساهُل نسبتی است که میان آراء و افکار وجود دارد، در حالی که تساهل عبارت از رابطه‌ای است میان انسان‌ها و لذا مسئله‌ای مربوط به خودانسان است. واقع قضیه این است که هیچ فکری لیبرال نیست، حتی خود اندیشهٔ لیبرالیسم هم لیبرال نیست، چرا که طبیعت هر فکری مستلزم این است که چیزی را تأیید کند و چیز دیگری را نفی کند، از این لحاظ اندیشهٔ حذف انسان غیرهمفکر چیزی بیش از فتور و عجز در فهم و تشخیص آدمی است. در واقع، فقدان قوهٔ تمیز است.

امّا از آن‌جا که انسان با دشمن جنگ می‌کند، پس باید صلح را هم با همان دشمن بکند و معنای این قضیه از جهت سیاسی این است که صلح بدون دشمن نمی‌شود. و نتیجه این سخن این است که صلح نظامی نیست که قطع نظر از هرگونه اِعمال زور و به صرف وجود نظام حقوقی و عدالت و همبستگی انسانی خود به خود برپا بماند. مداومت صلح مستلزم اراده‌ای سیاسی است که به صورت یک عهدنامه یا موافقت‌نامه‌های گوناگون ملموس شده باشد. این که صلحی بدون تدارک پیمان صلح یعنی بدون مقررات و بدون اعتقادات متیقّن صورت پذیرفته باشد از جهت سیاسی حرکتی بی‌معنی است. چیزی را که به آن صلح، یا آرامش روح می‌گویند فقط می‌تواند معنای مذهبی داشته باشد. از آن جا که هم صلح و هم جنگ در واقع نوعی رابطه میان دولت‌ها را تعریف می‌کند، پس صلح در درجه اوّل یک قضیه سیاسی است. پس نمی‌توان آن را به سکوت کامل مبارزه یا نبود کامل کشمکش‌ها و تعارضات تشبیه کرد. آنچه صلح را از جنگ متمایز می‌کند این است که صلح در صدد کشورگشایی و

تخریب و خردکردن دشمن نیست، صلح دشمن را به رسمیت می‌شناسد، یعنی دشمن را همان طور که هست و با توجه به تفاوت‌ها و خصوصیت ممیّزه‌اش با رعایت مساوات به رسمیت می‌شناسد. خلاصه، صلح سیاسی دشمن را طرد نمی‌کند و او را به داخل دایرهٔ همزیستی می‌کشاند. به این ترتیب، هر گونه اعلام یا پیشنهاد صلح که متضمن حذف یا نفی دشمن به هر شکلی باشد در حکم نوعی اعلام جنگ مُبدل و استتاری است. به این معنا، صلح مثل آزادی نیست که غایت اعلیٰ باشد، یعنی تا آخر عمر آدمیزاد باقی بماند. صلح در واقع یک هدف ملموس سیاست، یعنی یک هدف قابل تحقق با امکانات خاص خود آن هدف در محدوده امنیت هر دولتی است. مقصود از این ملاحظات این است که صلح یکی از وجوه هدف خاص سیاست است و اساساً نمی‌تواند غایت امور دیگری مثل دین و علم و اخلاق قرار گیرد، هر چند که با توجه به روابط متقابل میان فعالیت‌های انسانی، سیاست باید وجوه اقتصادی و دینی و اخلاقی میان ملل را به حساب آورد تا بتواند تفاهم و توافق را میان آن‌ها به طرزی استوار قائم سازد.

فهم این تحلیل پدیدارشناسانهٔ (فنومنولوژیک) رابطهٔ میان وسیله و غایت در سیاست، مستلزم قبول این فرض است که فعالیت سیاسی غایت و وسایل خاصی ندارد مگر این که بپذیریم که سایر فعالیت‌های انسانی هم مثل اخلاق و اقتصاد و علم و هنر و دین، هدف و وسایل خاصّی ندارند. یعنی هر یک از این فعالیت‌ها، به رغم روابط متقابل و دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر آن‌ها، مستقل و خود آیین است و ستیزه‌جویی و دوستی اساس تاریخ انسان را تشکیل می‌دهند. معنی این قضایا این است که سیاست را نمی‌توان به اخلاق یا به اقتصاد یا به علم (و عکس این‌ها) تحویل کرد وفرو کاست. سیاست نه از فعالیت‌های مذکور (علم و دین و اخلاق و جز آن) مشتق می‌شود و نه آن‌ها از سیاست منشعب می‌شوند. خلاصه، اگر نخواهیم به اعتقادات منفی شخصی [ترجیح شخصی] عمل کنیم باید بگوییم که هیچ یک از فعالیت‌های مذکور حکم زیربنا را ندارد که سایر فعالیت‌ها روبنای آن به شمار آیند. مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی

خود، به حق، برونو بائر (Bruno Bauer) را ملامت می‌کند از این که بدون مُدلّل‌کردن قضیه گفته است که به هر تقدیر، سیاست و هنر و اقتصاد از دین سرچشمه می‌گیرند و به دین فروکاسته می‌شوند. امّا همین برهان بر ضد اندیشهٔ خود مارکس هم می‌تواند به کار رود که می‌گفت مجموعه فعالیت‌های انسانی مآلاً قابل تحویل بـه اقـتصاد است. مارکس هم دلایلش در این زمینه زیاد استوار نبود.

یادداشت‌ها

* ژولین فروند (Julien Freund) استاد دانشگاه استراسبورگ بوده و مقالات و کتاب‌های متعدد در زمینهٔ فلسفه، سیاست، فلسفهٔ سیاست و فلسفهٔ تربیت تألیف کرده است. ولی او فقط اهل تفکر در باب سیاست نبوده و در جریان جنگ بین‌الملل دوم به نهضت مقاومت فرانسه پیوسته و بـا اشـغالگران آلمانی به نبرد پرداخته است. استقلال رأی داشته و در جواب پرسش کننده‌ای که از او خواسته در دو کلمه «وضع» فکری و سیاسی‌اش را بگوید، به طنز و به جدّ گفته است که من یک مرتجع دست‌چپی هستم!

ژولین فروند در ۱۹۹۳ درگذشته است. اصل این نوشته به زبان فرانسه در مجلهٔ کریزیس ***(Krisis)***، شمارهٔ ۸ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس به چاپ رسیده است.

این دیباچه ترجمهٔ کامل پیش‌گفتار کتابی با مشخصات زیر است:

Julien Freund, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1957, PP.5-13.

1. Aristote-Politique.lll, 4, 1776 b, 34-35.

۲. نگارنده مشغول تألیف کتابی در باب حقوق است و در آن جا نشان می‌دهد که رابطهٔ میان اخلاق و سیاست ماهیت دیالکتیکی دارد.

۳. چند خوانندهٔ کتاب من درباره ماهیت سیاست، مکرراً از من تقاضا کرده‌اند که در پرتو همین گـونه تأملات، به نقد فلسفی یا اصول سیاسی ـ اعتقادی ژان سارتر بپردازم. به نظر من این کار بی‌فایده و غیر ممکن است، چراکـه سـارتر مکـتب سـیاسی نـدارد و در مـقابل تـوالی حـوادث سیاسی فـقط واکنش‌های اخلاقی از خود بروز می‌دهد.

4. Gabriel Naudé, *Considérations sur le coup d'État.*

5. Fil *de l'épée*

6. Téléologie

انسان‌های آزاد مغرور هستند.

منتسکیو

سیاست و دموکراسی*

ژولین فروند

کدام مورخ رضایت خواهد داد به این‌که یک روز حتی به تقریب هم که شده تعداد کسانی را که در راه دموکراسی قربانی شده‌اند شماره کند؟ کسانی که قربانی دموکراسی شده‌اند به دو دسته تقسیم می‌شوند. اول آن‌هایی که خود را فدای دموکراسی کرده‌اند. دوم آن‌هایی که دموکراسی آن‌ها را فدای خود کرده است. دستهٔ اول قربانیان ملوک خودکامه و حکومت‌های استبدادی هستند. سرنوشت غم‌انگیز این قربانیان سؤالاتی طرح می‌کند که آدم‌های دموکرات‌منش نمی‌توانند از پرداختن به آن‌ها پرهیز کنند. مثلاً قربانیان دموکراسی هر چند قادرند جریان تاریخ را دچار دست‌اندازهایی کنند اما به چه علت با این که بشر به آزادی دل بسته است، شمار این قربانیان مدام افزایش پیدا می‌کند و انسان هم هنوز نتوانسته دموکراسی حقیقی و اصیل را تأسیس کند. آیا این همه قربانی دادن در راه دموکراسی کار بیهوده‌ای بوده است؟

واقعیت تاریخ این است که بازماندگان انقلاب دموکراتیک توفیقی پیدانکردند و ما

پیوسته شاهد ظهور حکومت‌های استبدادی جدید در دنیا هستیم. هر چند که گاهی و خصوصاً در آغاز همین قرن ظواهر حاکی از این بود که دموکراسی تا مدتی نامعیّن قرار یافته و تثبیت شده است و شاید هم الی الابد چنین خواهد ماند. بروز قضیه دریفوس در فرانسه، تکان‌هایی که امپراتوری خودسر تزارهای روس را متزلزل کرد، ظهور و نشر متزاید افکار سوسیال دموکراسی در آلمان، همه حاکی از این بودند یا لااقل ظاهراً به این دلالت می‌کردند که دموکراسی و روح حقوق بشر به پیروزی قطعی دست یافته است.[۱] در فرانسه بی‌ثباتی مزمنی پیدا شد که اغلب نهادها و تشکیلات حکومتی را فلج کرد و مردم را در ورطهٔ بی‌اعتنایی به امور سیاسی و عمومی انداخت. در آلمان عاقبت سوسیالیسمی برنده شد که، ناسیونال سوسیالیسم هیتلر بود و تبعات هراس‌انگیز داشت. در روسیه مردانی که مثل استالین سال‌ها در تبعید سیبری به سر بردند، رژیمی برپا کردند با اردوگاه‌هایی هولناک‌تر از آنچه به چشم دیده بودند. از جنگ جهانی دوم به این طرف، تقریباً تمام مستعمرات سابق به نام اصول دموکراسی رایج در جهان استقلال خود را طلب کردند و آن‌را به دست آوردند. با این وصف، در رأس اغلب این کشورها رژیم‌هایی دیکتاتوری قرار گرفته‌اند که لباس مبّدل آن‌ها به زحمت حقیقت را پنهان می‌کند.

باری، در ابتدای این قرن فقط دو ملت توانستند از گزند امواجی که از اعماق اقیانوس‌ها به راه افتاده بودند و عالم را تکان دادند، مصون بمانند. این دو ملت امریکا و انگلیس هستند. هر نگرندهٔ بی‌تعصبی مجبور است علل و اسباب چنین ثبات سیاسی تعجب‌انگیزی را از خود بپرسد. دموکراسی انگلستان و امریکا آیا دموکراسی حقیقی است یا این‌که دو مورد استثنائی به شمار می‌روند که توانسته‌اند از سنن مأثوره در تثبیت دموکراسی خود استفاده کنند؟ شاید دموکراسی آن چنان رژیمی است که مایهٔ رضایت منطق عقل و سعه‌صدر شود اما عمل سیاسی ناشی از آن اصول، تقریباً و اجباراً مایهٔ سرخوردگی و نومیدی است. به بیان دقیق‌تر، آیا آدم‌ها آن قدر که می‌گویند و می‌نویسند دموکراسی را حقیقتاً دوست دارند؟ آیا شور و شوق و منافع و مصالح

دوستداران دموکراسی منطبق با عقلانیتی است که کمال‌جویان به این نوع رژیم نسبت می‌دهند؟ به هر تقدیر، توالی رژیم‌های دموکراسی و خودکامگی جهان معاصر ما مسئله‌ای مطرح می‌کند که هم ماهیت ماورای طبیعی دارد و هم ماهیت سیاسی. به این معنا که دانشمند سیاست‌شناس می‌پرسد که آیا نفس توالی دموکراسی و استبداد مقّدر انسان و سرنوشت او نیست؟ زیرا از یک طرف فطرت یا سرشت بشریت طوری است که به رغم ترقیات قابل رؤیت علوم و فنون، فقط تغییرات سطحی را می‌پذیرد و از سوی دیگر، توالی رژیم‌ها مقدّر انسان است، زیرا در بعضی شرایط یکی از این رژیم‌ها شاید بهتر مصلحت جامعه را تأمین می‌کند. در هر حال، این نوع سؤالات دیگر نباید کسی را در روزگار ما به حیرت بیندازد. چون به چشم می‌بینیم که حتی دموکرات‌های مصمم هم به راحتی قبول می‌کنند که به‌رغم تمام جنبه‌های خودکامگی، یک دیکتاتوری می‌تواند «مترقی» هم باشد. همین افراد لااقل به صورت غیر مستقیم می‌پذیرند که دموکراسی الزاماً کارآمدترین و متناسب‌ترین رژیم‌های سیاسی نیست و چون تعریف منطقی معیّنی از آن به‌دست نمی‌دهند بیشتر این جور حکومت را در تاریکی ابهام فرو می‌اندازند. خلاصه، آنان اعتراف می‌کنند که آزادی یک مفهوم بلاشرط نیست و هر وقت ضرورت پیدا شد باید به ارزش‌های دیگری مثل مبارزهٔ طبقاتی، ناسیونالیسم یا سوسیالیسم ابتدائی جای بسپارد. این خرسندی و اظهار خوش‌رویی دموکرات‌ها نسبت به امر خشونت به اندازهٔ تاریخ بشر سابقه دارد، فقط بهانه‌های آن تغییر می‌کند. این اغماض در برابر خشونت، آتنی‌ها را در مقابل تهدیدهای فیلیپ پادشاه مقدونیه ضعیف می‌کرد و همین طور رومی‌ها را در موقع نبرد میان ماریوس (Marius) وسیلا (Sylla) و میان پمپه و قیصر روم بی‌حال و حس جلوه می‌داد. نزدیک‌تر به ما، ولتر وقتی که در ۱۶ مه ۱۷۶۷ به مادام دو دوفان (Du Deffand) نامه نوشت و مراتب تحسین خود را نسبت به کاترین امپراتور روسیه ــ که توانسته بود ــ پنجاه هزار آدم را در لهستان راه‌بیندازد تا حس مدارا و آزادی وجدان را مقرر سازد بر قلم جاری می‌نمود، در واقع با همین نوع ایهام‌ها و سخنان دو پهلو راه حل مماشات

پیدا می‌کرد. حتی ولتر در نامه‌اش افزوده بود: «چنین کاری در جهان نظیر ندارد و جواب من به شما این است که عواقب این کار را در آیندهٔ دور خواهیم دید.» هیچ‌کس منکر نمی‌شود که در این زمینه پیشرفت زیادی حاصل شده است. خصوصاً در روزگار ما که اصنافی از روشن‌فکران، آن قدر که رژیم‌های سیاسی دیکتاتوری خود را سوسیالیست بخوانند، آن‌ها را ترجیح می‌دهند به دموکراسی‌هایی که در آن‌ها سعی می‌شود حتی‌الامکان آزادی‌های عمومی حفظ شود. خیال می‌کنم ذکر امثله‌ای با این منطق بیهوده باشد، زیرا مثنوی هفتاد من کاغذ خواهد شد. منشأ چنین رویّه‌ای همانا گرایش انسان‌ها است به این که برای اَعمال صرفاً سیاسی توجیهات غیر سیاسی پیدا کنند.

این گونه جنبه‌های دو پهلو مآلا" در هر نوع فعالیت مبارزاتی سیاسی دیده می‌شود ولی فرد سیاست‌شناسی که در باب ماهیت فعالیت سیاسی تحقیق می‌کند باید امور و واقعیات را بدون سر سوزنی تقّلب تفسیر کند، یعنی توجیهات هواداران فلان فکر سیاسی را اساساً به حساب نیاورد. فقط با رعایت این شرط است که سیاست‌شناس می‌تواند به سؤال قاطبهٔ جان‌باختگان راه دموکراسی پاسخ گوید، دائر بر این که آیا آن دموکراسی‌یی که دموکراسی «حقیقی» یا واقعی می‌نامند یک رژیم ماندگار هست یا نه؟ آیا این همان دموکراسی‌یی نیست که روسو در نامه‌ای خطاب به میرابوی ملّقب به «دوست انسان‌ها» در تاریخ ۲۶ ژوئیه ۱۷۶۷ آن را صرفا" یک ساختمان هندسی معرفی می‌کند: «در میان افکار کهنه و متروک من یک مسئله مهم سیاسی هست که من آن را با قضیه تربیع دایره در علم هندسه و تعیین طول جغرافیایی در نجوم مقایسه می‌کنم [غرض روسو کنایه از کار غیر ممکن است]، یعنی من در جستجوی شکلی حکومت هستم که قانون را بالاتر از انسان قرار بدهد. اگر چنین شکلی پیداکردنی است آن را بجوییم و کوشش کنیم آن را برقرار سازیم. شما آقایان مدعی هستید که این قانون را در پرتو بداهت و روشنایی قوانین دیگر می‌توان پیدا کرد. اما شما در دلیل آوردن و اثبات‌کردن زیاده‌روی می‌کنید ــ به این دلیل که بداهت مذکور یا در همه حکومت‌ها

بوده یا در هیچ‌کدام هیچ‌وقت نخواهد بود. اگر چنین حکومتی متأسفانه دست‌یافتنی نیست و من صادقانه اعتراف می‌کنم که چنین حکومتی دست‌یافتنی نیست، در این صورت نظر من این است که باید به منتهی‌الیه جهت مخالف رفت و انسان را یکباره به اندازه امکان بالاتر از قانون قرار داد و بنابراین استبداد خودسر یعنی خودکامه‌ترین نوع استبداد را برقرار کرد. خلاصه دلم می‌خواهد که حاکم مستبد حکم خدا را پیدا کند و ماحصل کلام آن که من حد وسط قابل تحمّلی میان سخت‌گیرترین دموکراسی و کامل‌ترین صورت حکومت مطلقه مورد نظر هابز سراغ ندارم.» چند سال بعد از این سن ژوست، انقلابی فرانسوی، گفته بود که بین فضیلت و وحشت یکی را باید انتخاب کرد و این عقیده قاطع را هم در پی آن اظهار کرده بود که «کسانی که نه فضیلت می‌خواهند و نه وحشت، پس چه می‌خواهند؟» غرض او این بود که کسانی که نه اخلاق می‌خواهند و نه سیاست، و این‌ها را با هم اشتباه می‌کنند پس چه می‌خواهند؟ بنابر این ملاحظات، کسانی که در راه تحقق دموکراسی جان باختند، طرح این سؤال را بر ما تحمیل می‌کنند که آیا در عین حال می‌توان هم دوستدار دموکراسی و هم دستیار حکومت ستمگر یا دیکتاتوری بود، حال می‌خواهد به بهانهٔ مبارزهٔ طبقاتی باشد یا به نام ناسیونالیسم و سوسیالیسم و اصلاح اجتماعی یا این که باید قبول کرد که دموکراسی چیزی جز یک رژیم آرمانی ولی غیر قابل تحقق نیست؟ به بیان دیگر، به چه علت آسان‌تر و وسوسه‌انگیزتر است که آدم به طرف حکومت خودکامه افراطی برود تا این که به طرف دموکراسی افراطی میل کند، مگر این که فکر کنیم هر دو نوع امر مفرط مآلاً در جائی با هم تلاقی می‌کنند.

امّا گروه دوم قربانیان، اشخاصی هستند که به وسیله دموکراسی نابود شده‌اند. پس دموکراسی مثل دیگر رژیم‌های آدم‌کش هم آدم می‌کشد و مثل سایر رژیم‌ها هم به این کار ادامه می‌دهد. مثلاً سقراط زیر ضربات یک حاکم جبار نمرده است. بیان این مطلب شاید برخورنده و به هر حال نادلپذیر باشد ولی به هر صورت، رفعت یک آرمان نمی‌تواند برای ما مجوز قلب واقعیات بشود و این جا است که ما گرفتار چرخ‌دندهٔ

تجزیه و تحلیل‌ها می‌شویم. تردیدی نیست که دموکراسی عمدتاً متضمن واقعیاتی است کمتر نادلپذیر تا رژیم‌های دیگر. و من شخصاً هم می‌توانم اعتقادات و اعترافات خود را (که مؤید نظر مذکور است) بیان کنم. هر چند که این قبیل حرف‌ها به ندرت قابل اعتنا است و سر سوزنی به اعتبار و عمق تحلیل نمی‌افزاید. به هر صورت، کار ما در این مقام این نیست که در نقش یک دولتمرد بازی کنیم که فکر و ذکرش متوجه تحصیل آرای مردم است، زیرا که قضیه ما اصلاً مطلب دیگری است و مقصود همانا کوشش در طریقت روشن‌بینی است که لازمهٔ آن ــ به نظر ماکس وبر ــ این است که آدم جنبه‌های ناگوار و دست‌وپاگیر و وضعیت خاص خود را پنهان نکند.

فکر و مکتب دموکراسی هم بیشتر از افکار و مکاتب دیگر آزادمنش (لیبرال) نیست. دموکراسی حتی می‌تواند به کشتار و قتل عام منجر شود. برقراری دموکراسی در یک کشور معمولاً با انقلاب و حداقل با اعمال قهر و خشونت میسر می‌شود و توحش عواطف مردم حتی در موقع انتقال به یک رژیم غیر دموکراتیک هم می‌تواند بروز کند (یعنی خلاصه چه در لحظهٔ برقراری دموکراسی و چه در موقع برقراری ضد دموکراسی رفتارهای وحشیانه از ناحیهٔ انسان‌ها سر می‌زند و کینه‌جویی و سخن‌چینی و جاسوسی رواج پیدا می‌کند). حس بغض و انتقام باعث تسویه حساب‌های خشونت‌بار می‌شود و غریزهٔ آدم‌کشی توده‌ها را که توسط تحریک‌گران و فرصت‌طلبان به غلیان درآمده است، به ارتکاب خشونت وا می‌دارد. طرفین درگیر هر چه باشند، یعنی چه دموکرات و چه غیر دموکرات، جنگ داخلی یک جنگ است و به این اعتبار از قانون خشونت به منتهی درجه تبعیت می‌کند که قانون همهٔ جنگ‌ها است، یعنی در یک جنگ، آن دسته که قوی‌تر است پیروز می‌شود نه آن دسته که ادعایش بر حق‌تر است. هر چند، در هر حال، امر مهم برای هر یک از طرفین متخاصم این است که ادعایش را بر حق‌ترین ارائه کند. ویکتور سرژ در یکی از تحسین‌برانگیزترین کتاب‌هایش در خصوص انقلاب دموکراتیک می‌نویسد: «ما یک انقلاب آزادی‌خواه دموکراتیک می‌خواهیم (منهای ریاکاری و بی‌ارادگی و پفیوزی دموکراسی بورژوآمنش)

برابری‌طلب، آسان‌گیر و بردبار در خصوص افکار مردم و خود مردم، که اگر لازم شد به ایجاد وحشت و قتل‌نفس هم دست بزنند اما مجازات اعدام را لغو کند.»[۲] یعنی با مجرمی که بر خلاف موازین حقوق عمومی مرتکب جرم شد باید مدارا کرد ولی رقیب سیاسی را احتمالاً باید سر به نیست کرد، مبادا که افکار او پیروز شود. در هر حال، فراموش نکنیم که ایجاد رعب و اشاعه وحشت و آدم‌کشی به معنی جنگ‌کردن با افکار شایع است و خلاصه کلام قضیه این طور می‌شود که بعد از سرنگون کردن رقیبان سیاسی مجازات اعدام لغو می‌شود.

حال ببینیم از موقعی که دموکراسی پیروز شد چه پیش آمد؟ مادام که دموکراسی اکثریتِ بزرگ ملت را با خود ندارد و حتی موقعی که این پشتیبانی را هم به دست می‌آورد، خود را به همان اندازه نابردبار و بی‌انعطاف جلوه‌گر می‌کند که انگار رقیبش به پیروزی دست می‌یافت. دموکراسی موقعی که به کرسی نشست تبعید و نفی‌بلد و پاک‌سازی و محاکمه و زندان و تیرباران‌ها را هم به کرسی می‌نشاند و در این جا است که این مسئله مطرح می‌شود. این همه قاضی برای قضاوت کردن از کجا می‌آیند؟ این حق قضاوتی را که به خود نسبت می‌دهند از کجا به دست می‌آورند؟ حقیقت این است که این حق را در هیچ جای دیگری غیر از موقف پیروزی یعنی موقف قدرت به دست نمی‌آورند. بلی، این جا است که می‌بینیم حتی در دموکراسی، دادن جواز بی‌حساب و کتاب تنفیذ عدالت، صرفاً به دست آدم‌های سیاسی چقدر می‌تواند ظالمانه و خوف‌انگیز باشد. به محض این که شمار قاضی‌ها زیاد شود شمار قربانیان هم زیاد می‌شود، زیرا حضرات اساساً برای این کار آمده‌اند و نظر هابز دائر بر این که هیچ عدالتی در حالت طبیعی صرفاً دموکراتیک قابل تنفیذ نیست، قولی است بر حق که درستی‌اش به کرسی می‌نشیند. این نکته تلویحاً به این معنا است که اگر رقیب هم پیروز می‌شد و به قهر و خشونت می‌پرداخت عذرش خواسته بود. زیرا امروزه مللی که مدعی دموکراسی نباشند نادرالوجود هستند و خشونت‌هایی هم که اعمال می‌شود خشونت‌هایی است که به اصطلاح جماعتی دموکرات برضد جماعت دیگری از

دموکرات‌ها اعمال می‌کنند. از سوی دیگر، اگر قرار باشد به بهانه شعارهایی نظیر معنای تاریخ و آیندهٔ بهتر و اهداف متعالی، ارعاب سامان یافته اِعمال شده تحت پوشش دموکراسی را بری‌الذمه و از آن رفع اتهام بکنیم، نتیجه‌اش می‌شود توجیه صاف و پوست‌کندهٔ خودکامگی و نه توجیه دموکراسی. البته از این بدترش هم هست. این فکر کارل اشمیت داثر بر این که بعضی توجیهات دموکراسی متکی بر اندیشه‌های کلامی و تألهی منتهی با لباس مبدّل است، غلط نیست. این گونه افکار کلامی وارث دورهٔ تفتیش افکار (انکیزیسیون) و جنگ‌های مذهبی است، تا آن‌جا که قادر است رقیب سیاسی را همردیف یک مجرم قلمداد کند! و چه خلط مبحث هولناکی. دلیل هم می‌آورند که عدالت سیاسی حتی در رژیم دموکراسی معمولاً" عبارت است از تنفیذ عدالت یک آدم طرفدار فلان عقیده که اصولاً" نمی‌تواند بر حق باشد. زیرا چنین عدالتی در باب کسی حکم صادر می‌کند که دشمن سیاسی رژیم است و مصداق این قضیه مورد آدمی است که در زمان اشغال فرانسه توسط آلمان‌ها تروریست بوده و بعد از رفع اشغال، عضو کمیتهٔ آزادی‌بخش در فردای پیروزی فرانسه شده و از این رهگذر خود را ابداً" مستحق ملامت نمی‌بیند. بنابراین، هرگونه احساساتی شدن را کنار بگذاریم و ببینیم آیا سؤالی که سقراط در کتاب افلاطون، گورجیاس [۳]، مطرح کرد، داثر بر این که بهتر است بی‌عدالتی بکنیم یا مورد بی‌عدالتی قرار گیریم، در سیاست دموکراتیک هم مصداق دارد یا خیر؟ البته این هم هست که در اساس رژیم دموکراسی یک هسته خودکامگی قرار دارد که نمی‌شود از سر آن گذشت یا از ریشه‌اش کند. سرنوشت در بدایت و اساس عالم هستی تقرر یافته است.

دموکراسی فقط خون دشمنان خود را نمی‌ریزد. دموکراسی به جان دوستانش هم رحم نمی‌کند. روبسپیر قبل از این که سرش بالای دار برود، ورنیو(Vergniaud)، دانتون (Danton) و کامیل دمولن (Camille Desmoulins) را به دار آویخت. همان طور که لنین رقبای بورژوا و انقلابی خود را روانهٔ آن دنیا کرد و همان طور که استالین همرزمان قدیم خود مثل زینوویف(Zinoviev) و بوخارین(Boukharine) را اعدام کرد.

اهالی ورسای فرانسه از یک طرف و طرفداران کمون ۱۸۷۱ از طرف دیگر با چابکی یکسان مردم را تیرباران می‌کردند و هر دو طرف ادعا می‌کردند که طرفدار دموکراسی حقیقی هستند. مبارزه برای تصرف قدرت با تغییر رژیم‌های سیاسی عوض نمی‌شود. من بسیار علاقه دارم یک جواب مدلّل و بی‌چون و چرا به این سؤال داده شود، میان توکویل و بلانکی یا منشویک و بلشویک کدام‌یک دموکرات‌ترین بوده‌اند؟ چه کسی می‌تواند یک روز دربارهٔ پاکیزگی دموکراسی مورد نظر آدم‌های دموکراتی که با یکدیگر مبارزهٔ سیاسی و همدیگر را متلاشی می‌کنند حکمیت بکند. به نظر من چنین سؤالی ابدالدهر مطرح می‌ماند و از جهت سیاسی و اخلاقی پاسخی به آن نمی‌توان داد، مگر این‌که آدم گرفتار عوارضی مثل شیفتگی یک ایدئولوژی خاص و اعتقادات دینی و هواداری از یک دیدگاه مخصوص باشد.

حال ببینیم ایرادگیران و معترضان چه می‌گویند؟ اینان می‌گویند«این طرز برخورد با مسئله ظاهرِ مقرون به حقیقت دارد و ممیز نوعی روحیهٔ فلسفی است که به طرزی ریاکارانه به وجوه صوری و نتایج قضیه توجه می‌کند و نسبت به نیات عاملان سیاست تجاهل می‌نماید. در حالی که امر واقعاً مهم، فکری است که قرار است تحقق یابد و زیبایی آرمان کسانی است که برای نیل به اهداف خود مبارزه می‌کنند. هر اقدام سیاسی مقتضی غایت و مقصودی است و این خصوصیت مایه توجیه و روسفیدی عمل سیاسی می‌شود.» بسیار خوب، اما با تمام این اوصاف، من دو مطلب را باید متذکر بشوم، مطلب اول این است که مرگ نه سلسله مراتب می‌شناسد و نه درجه و جلالت مقام، اجساد راه سیاست از این پس قادر نیستند که تردستی و حقه‌بازی‌های زبردستانه زندگان را انکار کنند که با مهارت معانی الفاظ را دستکاری می‌کنند. در مرتبه دوم هر نوع فعالیت سیاسی محتاج به مقصد اعلی و هدفی است و هیچ سیاستی معقول و منطقی نیست مگر به این شرط که در خدمت طرح و هدفی باشد. اما این هم هست که مقاصد و اهداف سیاست زبان ندارند، یعنی لال‌اند و معمولاً نیز همه آن‌ها پسندیده و مناسب هستند. به بیان دیگر، این اهداف نهایی سیاست در حکم سروش

آینده بین و هاتف پیش‌گو نیستند، یعنی از آسمان نیامده‌اند و به همین دلیل هم هواداران سیاسی با دروغ یا با حسن نیت از همین اهداف صحبت می‌کنند، پس چه کسی می‌تواند مسائل نسل‌های آینده را پیشاپیش ببیند، آن‌هم در روزگاری که علوم و فنون با آهنگی شتاب‌زده معمول‌ترین شرایط زندگی را منقلب می‌کنند. پس مسائل مربوط به نوه‌های ما چه صورتی خواهد داشت؟ ما نمی‌توانیم این مسائل را پیش‌بینی کنیم و به نام این جهالت است که آن‌ها را می‌کشیم. آیا بهتر آن نیست که اول با حل کردن مسائل خاص خودمان کار را شروع کنیم، زیرا این بهترین خدمتی است که به اولاد خود می‌توانیم کرد. پرهیز کنیم از این که مبادرت کنیم به حل مسائل نسل‌هایی که هنوز وجود نیافته‌اند. آیا فقط اهداف و مقاصد سیاسی واقعیت دارند و اجساد مردگان اندکی صوری و تصادفی هستند؟

با تمام این اوصاف، احتمال زیاد می‌رود که خشونت هیچ‌وقت پایان نگیرد، زیرا خشونت و سیاست هر دو از یک گوهرند. من قبول دارم که روبسپیر، بلانکی، تیر، لنین و استالین و دیگران به نام هدفی که به نظر آن‌ها درست و عادلانه بود آدم کشتند، اما آدم‌کشی آنان به نام یک نوع سیاست مشخص هم بود. یعنی در تصمیم‌های آنان ارادهٔ معطوف به قدرت و غریزه قدرت‌جوئی و محاسبهٔ سیاسی و دسیسه و دوز و کلک هم راه می‌یافت. دقیق‌تر بگویم، رجال سیاسی ذکر شده بر اصل مصالح عالیه دولت تکیه می‌کردند. حال اگر دموکراسی هم مثل هر رژیم دیگر آدم بکشد، مسئله بلاواسطه‌ای به ذهن آدمیزاد متداعی می‌شود که چرا دموکراسی به کشتن ادامه نمی‌دهد؟ چه تضمینی می‌توانیم داشت که آینده دموکراسی شبیه گذشته دموکراسی نخواهد بود؟ درباره چهره جوان‌گونهٔ سن ژوست با چشم‌های آبی و تیز هوش و نیمرخ و رفتار بناپارت مآب (قبل از این که بناپارت بشود) روی پردهٔ ذهن ظاهر می‌شود تا به ما در دو کلمه بگوید: «آدم نمی‌تواند معصومانه حکومت کند.» در این جا، مسئله دوم ما این است که به چه دلیل با این که دموکراسی انسانی‌ترین رژیم‌های سیاسی و اهداف و غایات آن شکوهمندترین است، نمی‌تواند از تعرضات قانون

سخت جان خشونت مصون بماند؟

از این تأمّلات می‌توان نتیجه گرفت که دموکراسی و خودکامگی و آزادی و اختناق را باید از یک قماش تلقی کرد و این دو نوع رژیم در واقع همسنگ هستند. با این وصف، ما این چنین نتیجه‌گیری را غیر قابل قبول می‌دانیم و دلایل آن را متعاقباً خواهیم گفت. در مرحله کنونی تحلیل ما نتیجهٔ مشروع، و صرفاً یک نتیجهٔ فلسفی است، هر چند که بسیار مهم است. به این معنا پدیدهٔ دموکراسی ممکن نیست، مگر به این شرط که دموکراسی را به مثابه یک رژیم سیاسی در نظر بگیریم. دموکراسی هم مثل سایر انواع حکومت نمی‌تواند از نفوذ و تأثیر مفروضات خاص هر گونه سیاستی مصون بماند. پس دموکراسی سیاست جدیدی نیست که تا به امروز ناشناخته مانده باشدو نیز دموکراسی یک سیاست معصوم و بی‌گناهی نیست که (سرانجام) جانشین یک سیاست گناهکار بشود و درست به خلاف این‌ها که گفته شد، دموکراسی یکی از روش‌های همیشگی برخورد با پدیدهٔ لایزال سیاست است ولی نمی‌تواند به صورت اساسی قوانین مؤکد و تعیین‌کنندهٔ آن را تغییر بدهد. اما بعضی متفکران تند اندیش و کم اعتقاد به من خواهند گفت که کوه موش زایید. زیرا قول به این که دموکراسی یک رژیم سیاسی است در حکم توضیح واضح و تحصیل و بیان یک مطلب پیش پا افتاده است و احتیاجی به این همه مقدمه‌چینی آلوده به نحوست آدم‌کشی نداشت تا به نتیجه‌ای بی‌معنی برسیم.اما به این‌گونه ایرادات، من این‌طور جواب می‌دهم که چنین نتیجه‌گیری ابداً در حکم توضیح واضح برای همه مردم و در درجهٔ اول برای عدهٔ زیادی از سیاست‌شناسان و سیاسی‌نویسان[4] و به طور کلی این جماعت انبوهی که آگاهانه یا ناآگاهانه از مارکس و پرودن متأثر شده‌اند، نیست. من حتی فکر می‌کنم یکی از عللی که به فلج‌کردن چپ در فرانسه ادامه می‌دهد، ناشی از این است که بعد از آزادی فرانسه از چنگ آلمان نازی، چپی‌ها دموکراسی را در عوالم رؤیا می‌بینند،

بدون این که به ماهیت پدیدهٔ سیاست فکر بکنند. اما این جا، محل مناسب برای به محاکمه کشیدن حضرات نیست. مارکس و پرودن، قطع نظر از اختلاف نظرهای اصولی که با هم داشتند، هر دو وکیل مدافع نوعی دموکراسی غیرسیاسی بودند. از لحاظ مارکسیسم، دموکراسی تاریخی یعنی همین دموکراسی که ما تجربه‌اش را کرده‌ایم، چیزی جز یک رژیم صوری و یک نوع ظاهر دموکراسی بیش نیست. چرا که این دموکراسی نه تنها سلطه یک طبقه را مستدام می‌کند بلکه نفس قدرت سیاسی را هم مستمر می‌سازد.در حالی که دموکراسی«واقعی» یعنی آن دموکراسی که مارکسیسم اعلام می‌کند و ما نمی‌دانیم ماهیت آن چه خواهد بود بعد از آن‌که انگلس و لنین مفهوم زوال حکومت را اختراع کردند، به مردم وعده داده شد. به عبارت دیگر، دموکراسی حقیقی روزی ظهور خواهد کرد که نه تنها حکومت از میان رفته بلکه هرگونه فعالیت سیاسی نیز توقف کرده باشد. به این ترتیب، آن چیزی واقعی به نظر می‌آید که تقید و التزامی به تجربه و تاریخ نداشته باشد و در نتیجه مُجَرّبات و مسائل و معضلات و پریشانی‌های باطنی ما همه حکم امور صوری را پیدا می‌کنند و این‌جاست که ما یکسره غوطه‌ور در ایدئالیسم مطلق هستیم منتهی ایدئالیسم مادی.
واضح است که مارکس ادامه دهندهٔ راه هگل است. ما بدون این که فلسفهٔ مارکس را به نحو دیگری تفسیر کنیم، یک امر را یقین می‌پنداریم. دموکراسی مورد نظر مارکس دَخلی به فعالیت سیاسی ندارد، زیرا انتخابی که او می‌کند و به ما عرضه می‌دارد یا مداومت سیاست است و از خود بیگانگی و یا دموکراسی «واقعی» است که به امر سیاسی چیره خواهد شد. به این ترتیب، مارکس دموکراسی را به مثابه راه حل نهایی یا خلاصی سیاست(به معنی فعالیت سیاسی یعنی کشور داری و نه نفس الامر سیاست) تلقی می‌کند و به همین دلیل در کتاب نقد فلسفه حقوق هگل می‌گوید که دموکراسی «معمای حل شده تمام قوانین اساسی» است، همان طور که کمونیسم معمای حل شده تاریخ است.[5] و همین مارکس تا به آن جا می‌رود که به جمهوری عنوان دموکراسی واقعی را نمی‌دهد، زیرا دموکراسی «یک نوع آشتی میان حکومت

سیاسی و حکومت غیرسیاسی» است. البته این مطلب باقی می‌ماند که یک حکومت غیر سیاسی چه مفهومی دارد؟ اما این مطلب از لحاظ مارکس اهمیتی ندارد و در هر حال او فقط این نوع حکومت را دموکراسی واقعی می‌نامد. در این جا فایده‌ای ندارد که منقولات از نویسندگان دیگری مثل کتاب «حکومت و انقلاب» لنین یا نوشته‌های آنارشیست‌هایی را که مواضع مشابهی دارند، انبار کنیم. نوشته‌های پرودن را بخوانیم. پرودن در کتاب «اعترافات یک انقلابی» دموکراسی را این طور تعریف می‌کند: «الغای تمام قدرت‌ها یعنی قدرت روحانی و دنیوی، مقننه، مجریه، قضائیه و قدرت مالکیت. امّا تردید نیست که این تعریف را تورات به ما نیاموخته است بلکه منطق جوامع و تسلسل اعمال انقلابی و خلاصه کل فلسفه جدید، دموکراسی را ساخته است.»[6] پرودن حتی معنای اشتقاقی دموکراسی و آنارشی را مفهوم واحدی تلقی می‌کند و به همین جهت است که پرودن با ژاکوبینیسم (نوعی دموکراسی تمرکزگرا که در جریان انقلاب فرانسه طرح ریزی شد) مخالفت می‌کند و می‌گوید این ژاکوبینیسم مکتبی است که توسط مردم تمام قدرت‌ها را برای جمع کردن در دست حکومت طلب می‌کند. به این دلیل هیچ احتیاجی به این نیست که گلچینی از منقولات نوشته‌های روزنامه‌نگاران و نویسندگان معاصر که عقاید مشابهی دارند، ترتیب داده شود. به این ترتیب، می‌بینیم که از نظر همه مردم و خصوصاً در روزگار ما این که دموکراسی یک رژیم سیاسی باشد بدیهی و مسلم نیست. برعکس، مردم فکر می‌کنند دموکراسی یک رژیم ایدئال است و وعده و نویدی است که پیوسته مکرر شده اما هیچ‌وقت وعده‌دهندگان به قول خود وفا نکرده‌اند. خلاصه، مردم قربانی آن چیزی شده‌اند که توکویل به آن می‌گوید روحیه ادبی داشتن در تحقیقات سیاسی و غرضش از این تعبیر این است که «محقق ادبی در پژوهش‌های سیاسی خود بیشتر دنبال یافتن نکات هوشمندانه و نو باشد تا چیزی که حقیقت دارد و چیز خوش ظاهر را بیشتر دوست بدارد تا چیزی که می‌تواند مفید واقع شود.» و از این‌جاست که مسئله سوم ما پدید می‌آید: یعنی چه باید اندیشید در خصوص مالیخولیای روشن فکرانی

که تفنن می‌کنند با دموکراسی آرمانی و موعود کسانی که برضد دموکراسی واقعی و تجربی و تاریخیِ آدم‌کش جان باختند؟ چه می‌توان پاسخ گفت به کسانی که در جریان بحث و گفتگو، عاقبت خیر و فرجام نیک و طرح‌های انسان دوستانه را در مقابل مشهودات مثبت فعالیت کسانی علم می‌کنند که در رژیم‌های دموکراتیک کار مفید ملموس انجام می‌دهند. به بیان دیگر، آیا می‌توان به نحوی دقیق دموکراسی را تعریف کرد؟

قبل از این که مفهوم دموکراسی را تحلیل کنم، می‌خواهم بدواً خط مشی‌یی را که اتخاذ آن اهمیت دارد، ارائه کنم؛ یعنی بگویم چیزهایی را باید مقایسه کرد که قابل مقایسه با یکدیگر باشند. مثلاً اگر بیاییم در مقابل مسلک‌های لیبرالیسم و کاپیتالیسم به اجرا درآمده، سوسیالیسم و کمونیسم آرمانی (ایدئال) را به عنوان مُعارض علم کنیم به آسانی بازی را می‌بریم. زیرا در چنین مقایسه‌ای یکی الزاماً تجَسم بدی می‌شود و دیگری تجسم خوبی. اما در این نوع مقایسه‌های اغفال‌کننده و متأسفانه متداول، نه منطق و نه تفکر علمی و نه شرافت اخلاقی روشن فکران هیچ یک بهره‌مند نمی‌شوند. روش درست این است که کاپیتالیسم نظری یا آرمانی را با کمونیسم نظری یا آرمانی مقایسه کنیم و کاپیتالیسم کاربردی و عملی را با کمونیسم به اجرا درآمده. در چنین صورتی است که می‌بینیم از جهت نظری هر دو مکتب وعدهٔ سعادت به انسان‌ها می‌دهند، در حالی که اجرا و کاربست آن‌ها معمولاً منجر به اقدامات اغلب قابل سرزنش و گاهی بی‌رحمانه می‌شود. در نتیجه، ما قاعده زیرین را رعایت خواهیم کرد.

- یامقایسه داخلی می‌کنیم، یعنی مناسبات نظری و عملی یک مفهوم واحد را به رشتهٔ مطالعه می‌کشیم.

- یا میان چندین مفهوم مقایسه خارجی می‌کنیم و هر دفعه وجوه نظری و

کاربردهای عملی آن مفاهیم را با یکدیگر مطابقه می‌کنیم.
در این مقاله؛ مقایسهٔ داخلی دموکراسی را نظراً و عملاً تشریح خواهیم کرد.

ابتدا بپردازیم به جنبهٔ نظری دموکراسی. اما در این مرحله ما نمی‌آییم وقت تلف کنیم و یک دموکراسی جدید آرمانی بسازیم که الزاماً آرمان (ایدئال) شخصی نظریه‌ساز خواهد بود. مقصودم این است که به جای تدارک دیدن یک دموکراسی نظری باید نظریه(تئوری) دموکراسی را فراهم کرد و به جای دموکراسی آرمانی باید نوع آرمانی آن را ساخت. لازمهٔ تحلیل نظری دموکراسی، مثل تحلیل هر مفهوم دیگری، این است که دو عمل انجام گیرد؛ اول آن‌که اصالت و بداعت دموکراسی نسبت به سایر رژیم‌های سیاسی تصریح شود. دوم آن که دموکراسی با ماهیت کلی(ذاتیات) امر سیاسی سنجیده شود.

اما تعریف اصالت دموکراسی به این معنا است که اولاً آنچه دموکراسی می‌کند تصریح شود، و در ثانی غایت خاص دموکراسی تبیین شود. اولین اصل این است که آن پیش فرض ویژه دموکراسی که علی‌الاطلاق مخصوص آن است و ممیز آن از مفروضات سایر رژیم‌ها است، چیست؟ این پیش فرض اساسی دموکراسی آزادی است. آزادی در حکم اصل موضوعه و حقیقت بدیهی و بنیاد فرضی دموکراسی است. معنای این سخن آن است که آزادی فرض اصلی و بومی دموکراسی است و چیزی نیست که در جریان فعالیت سیاسی به زور تصرف شود و بنابراین آزادی چیزی نیست که باعث و محرک توطئه‌ها و چانه‌زدن و سازش قرار گیرد. آزادی میزان و درجه هم نمی‌شناسد. یعنی بلاشرط است و دخلی به اندازهٔ تمّول و ذکاوت و شایستگی و نیز سایر فضایل ممیز افراد ندارد.[۷] به بیان دیگر، سیاست می‌تواند از آزادی صرف‌نظر کند که در این صورت سیاست می‌شود خودکامگی. اما سیاستی که خود را دموکرات مآب می‌نامد باید الزاماً آزادی را شرط اصلی و بنیاد خود قلمداد کند و آن‌را به همه شهروندان بدهد. بنابر این ملاحظات، حرف ما این می‌شود که آیا آزادی را اصل تلقی کنیم و در این صورت رژیمی که بر اساس آن متکی می‌شود دموکراتیک است یا این که

از همان ابتدای کار آزادی را به کسی نمی‌دهند و در این صورت رژیم استبدادی خواهد بود. اما بدیهی است که دموکراسی به معنایی که تشریح شد هم می‌تواند با جمهوری بسازد و هم با سلطنت و هم با حکومت اشراف (آریستوکراسی). به عبارت دیگر، دموکراسی ربطی به مندرجات قانون اساسی مملکت و اسلوبی ندارد که برای تنفیذ قدرت در آن پیش‌بینی شده است. آزادی به عنوان پیش فرض و یک شرط ضروری دموکراسی یک نوع خصوصیت غیرقابل دگرگونی و غیر تاریخی(یعنی فارغ از قید زمان) پیدا می‌کند و همین خصوصیت سبب می‌شود که در شرایط مذکور هر نوع دموکراسی چه قدیم و چه جدید را بتوان توصیف کرد. همان طور که اصل موضوعه خط موازی در هندسه اقلیدس(از نقطه خارجی یک خط مستقیم، فقط یک خط، می‌توان رسم کرد که با آن موازی باشد) منحصراً ممیز هندسه اقلیدسی است و نه سیستم‌های هندسی دیگر. تنها رژیمی هم که اصل موضوعه‌اش آزادی باشد رژیم‌های دموکراسی است، وگرنه تمام رژیم‌های دیگر و به طور کلی سیاست به معنی عام کشورداری کاری به اصل آزادی ندارند. البته غرض از آزادی نه فقط امکان مشارکت شهروندان در تنفیذ قدرت و راه بردن امور کشور است، مثلاً از طریق انتخابات، بلکه به قول یاسپرس آنچه که «بخت‌های آزادی» نامیده می‌شود، یعنی شرایط قانونی و غیر ذلک، مثل آزادی مطبوعات و آزادی تجمعات و آزادی فکر و جز آن، همه مقَوم آزادی هستند و لذا تعریف آزادی به مفهوم مذکور، می‌شود: «حق اشتباه کردن». رژیمی که این بخت‌ها را برای آدمیان فراهم نیاورد، حتی اگر اسم خودش را دموکراسی بگذارد واقعاً دموکراسی نیست. آزادی به این مفهوم با استقلال ارضی یک دولت هم قابل خلط و التباس نیست (قول به این نوع آزادی از ممیزات رژیم‌های خودکامه است) و این نوع آزادی فقط قائل به استقلال خصوصی ساکنان یک مملکت به عنوان فرد است. خلط مبحث میان مفهوم آزادی فردی و مفهوم استقلال دولت، سیاست مجری و مرعی در دورهٔ مقاومت را از میان برد [مقصود مقاومت فرانسوی‌ها برضد اشغالگران آلمانی در جنگ بین‌المللی دوم است]، زیرا

کسانی که برای استقلال سرزمین فرانسه نبرد کردند این مبارزه را عمداً با امر تصرف آزادی‌های دموکراتیک خلط کردند و یکی بـه حسـاب آوردنـد. در روزگـار مـا در بسیاری از کشورهای جهان سوم که به استقلال ارضی رسیده‌اند، همین وضع پیش آمده است. در نتیجه، آدم وطن دوست بودن هنوز به این معنی نیست که چنین آدمی یک مخلوق آزاد ــ به معنای دموکراتیک کلمه ــ است و به همین قیاس، ناسیونالیسم نه به معنی تضمین آزادی است و نه به معنی یک ارادهٔ معطوف به دموکراسی. خلاصه کلام آن که هیچ رژیمی را نمی‌توان دموکراتیک تلقی کرد، مگر این که در اساس آن آزادی به عنوان پیش شرط راهبر عمل مقرر باشد و چیزی نباشد که تازه تصرف آن لازم بیاید. به این اعتبار، آزادی نه می‌تواند ماده‌ای از مواد قانون اساسی بشود و نه می‌تواند به یک نهاد مبّدل گردد. آزادی دخلی به علم حقوق ندارد. به نظر من آزادی در حکم«اخلاق» یا «دستورالعمل» دموکراسی است. زیرا «اخلاق» [به معنی مجموعه خلقیات و حرکات و سکنات روزمره] رفتار مـدنی شـهروندان را بـیشتر بـه طـور مشخص و عینی منعکس می‌کند تا متون قانونی.

مفهوم آزادی که پیش فرض ویژهٔ دموکراسی است، غایت خاص دموکراسـی را مقید و مشروط می‌کند. غایت خاص دموکراسی اصل برابری است. مفهوم برابـری، ماهیت صرفاً سیاسی دارد، زیرا اساساً امر تصرف قدرت سیاسی در رژیم دموکراسی بهانه‌اش نیل به برابری است و همین اراده معطوف به برابری است که قوّه محرکه و اصل حیات بخش سیاست است، زیرا مبارزه میان احزاب را دامن می‌زند و رقابت میان عقاید را بر می‌انگیزد یا این که آن‌هارا به سازش راهبری می‌کند. هـدف ایـن گـونه مبارزات سیاسی گاهی مربوط به روش‌های تحقق برابری و گاهی هم راجع می‌شود به میزان و مقدار برابری در زمینه‌های گوناگون اقتصادی و حقوقی و فرهنگی و غیرذلک. با تمام این اوصاف به نظر نمی‌رسد که روزی بشود نابرابـری‌های طـبیعی را بـرای همیشه از میان برد. حقیقت این است که اصل نابرابری واقعیتی است که الزاماً مشروط است، یعنی مطلق نیست. به این ترتیب، راه حل دیگری در دست نیست جز این که به

جای اعتقاد به مساوات همه جانبه و کامل، بگوییم برابری حقوقی وجود دارد. آن چیزی را که «دموکراتیزه کردن» می‌نامند به نظر من چیزی نیست جز مبارزه در داخل یک نظام دموکراسی برای بالا بردن هر چه بیشتر سطح اصل مساوات.(این را هم علاوه کنم که به نظر من تنها معنای درست لفظ کهنه و فرسوده دموکراتیزاسیون همین است.اما آیا دموکراسی یک روز موفق خواهد شد که غایت مطلوب خود را کاملاً متحقق کند، یعنی برابری مطلوب را عادلانه و در صلح و صفا مقرر دارد؟ من فکر نمی‌کنم که چنین غایتی دست یافتنی باشد. زیرا دیگر نه غایت مقصود و نه محرک عمل برای دموکراسی باقی می‌ماند که تنورش را گرم نگه دارد و آسیابش را بگرداند و در نتیجه آنارشی (به معنای اشتقاقی کلمه یعنی فقدان فرماندهی) به جای دموکراسی می‌نشیند و آنارشی هم به سهم خود ناقض غریزه سیاسی طبیعی انسان است. به عبارت دیگر، تحقق اصل مساوات به معنای نفی دموکراسی و زوال آن به عنوان یک رژیم سیاسی جلوه می‌کند. بنابر آنچه گفته شد، برخلاف اصل آزادی که مبدأ حرکت و شرط ضروری برای تأسیس دموکراسی است، اصل مساوات در رژیم دموکراسی باید لاینقطع تحت مراقبت مبارزان سیاسی باشد تا پایش نلغزد و سقوط نکند. نتیجهٔ چنین وضع ناپایداری این می‌شود که در رژیم دموکراسی مبارزه سیاسی برای این که اصل مساوات در جای خود بماند امری ضروری است ولی به هر تقدیر اصل مساوات در رژیم دموکراسی همیشه خصلت مشروط خود را حفظ خواهد کرد.

اما به نظر من نمونه آرمانی دموکراسی همین است. این نظریه دموکراسی مستقل از اوضاع تاریخی و میزان تحول و ترقی فنون و علوم است. یعنی یک رژیم به شرطی دموکراتیک است که جامع شرایط مذکور باشد و تحولات تاریخی کوچک‌ترین تغییری در آن به وجود نیاورد. به این دلیل قول به این که دموکراسی‌های توده‌ای، دموکراسی مساوات‌طلب هستند و دموکراسی‌های غربی آزادی‌طلب، سخنی بی‌اعتبار و صرفاً تبلیغاتی است و اساساً دو نوع دموکراسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنها مسئله این است که جایگاه یا موقف برابری و آزادی و نقشی که این دو در یک

دموکراسی بازی می‌کنند، دقیقاً تعیین شود.

همان طور که قبلاً هم گفتم، این نمونه آرمانی واقعاً یک آرمان نیست و صرفاً معرف این است که از لحاظ مفهومی یا تصوری (به معنای منطقی تصور) دموکراسی چگونه چیزی است؟ نمونهٔ آرمانی مورد نظر من در واقع یک منطق یا یک نظریهٔ دموکراسی است که دموکراسی‌های موجود تاریخی را می‌توان با آن سنجید تا درک خصوصیت آن‌ها شود و فاصلهٔ آن‌ها با آن‌چه که من ماهیت دموکراسی می‌نامم روشن شود. به چه علت این نمونهٔ آرمانی نمی‌تواند به صورت کامل در حیات انضمامی و تجربی ما متحقق بشود؟ علت چنین چیزی ساده است، یعنی با توجه به این که دموکراسی یک رژیم سیاسی است، دموکراسی الزاماً مقید به پیش فرض‌های سیاسی [در این جا سیاسی به معنای عمل یا فعالیت مربوط به کشورداری است نه ماهیت و امر سیاست] به طور کلی می‌شود و به این اعتبار دموکراسی شباهت پیدا می‌کند با امر مطلق بلاشرط در اخلاق کانت. او گفته است تردید ندارم که احدی تاکنون پیدا نشده تا بتواند اصل اخلاقی «امر مطلق» را کاملاً اجرا کند. البته در محدودهٔ این مقاله نمی‌توان به یک تحلیل تفصیلی از پیش فرض‌های کلی ماهیت سیاست مبادرت کرد اما برای تکمیل اطلاعات‌مان و تئوری دموکراسی کافی است ماهیت امر سیاسی یعنی مفهوم فرمانروایی و فرمانبری و مفهوم دوست و دشمن را بسنجیم.

غرض من از فرمانروایی، قدرت تصمیم‌گیری مقتدرانه و بلاشرط یک آدم است و غرضم از قدرت نوعی فرمانروایی است که از جهت اجتماعی سامان یافته باشد[یعنی نظام حکومتی طوری سازمان یافته باشد که فرمانبر از فرمانروا اطاعت کند].

غرضم از مرجعیت(سندیت یا آمریت) ظرفیت و میزان توانایی جلب اطاعت دیگران است. لفظ دموکراسی مثل آریستوکراسی و تئوکراسی (حاکمیت الهی) و ژرنتوکراسی (حاکمیت مشایخ) یک نوع کراسی یعنی یک نوع یا یک شکل از اشکال تنفیذ قدرت است. اما این نوع قدرت چیست؟ و همین مطلب مسئله مهم اساسی است. هر قدرتی به طور طبیعی میل به افزایش سلطهٔ خود دارد، یعنی می‌خواهد

مقتدرتر شود و حوزه عمل و میدان نفوذ خود را وسیع‌تر کند. مثل هر نوع فعالیت و عمل انسانی، هر نوع سیاستی کشش به منتهی‌الیه و اقصای ممکن دارد و برای تعدیل یا خنثی کردن این گونه افراط‌جویی قدرت، روح انسان به منتهی‌الیه مقابل یا کفهٔ دیگر ترازو که سیاست بدون قدرت(آنارشی) باشد، میل می‌کند. دموکراسی عبارت است از یک نوع حالت کشش و کوشش یا حالت ناپایداری که میان منتهی‌الیه خودکامگی و حداکثر هرج و مرج (آنارشی) برقرار می‌شود. دموکراسی در جستجوی قدرتی است که وزن و ثقالت فطری خود را که کشانندهٔ آن به سوی خودکامگی است بشکند، ولی در عین حال دموکراسی را به حد کافی نیرومند نگه دارد، به طوری که غریزهٔ طبیعی انسان که از هرج و مرج بی‌زار است راضی باقی بماند. به این ترتیب، دموکراسی در حکم یک میانجی و رابطه و حلقه واسطی است که به رغم نقش مثبت آن و مانند هر میانجی دیگر، در عین حال حس تحقیر در مردم ایجاد می‌کند. در این توضیحات می‌توان مواد و مصالحی به دست آورد برای تدوین یک طبقه‌بندی از رژیم‌های سیاسی که به مراتب با ماهیت سیاست هماهنگ‌تر باشد تا طبقه‌بندی سنتی رژیم‌های سیاسی که معیار و مبنای آن معمولاً اصول غیر سیاسی مثل اخلاق و شماره (یعنی شمار حکمرانان) و غیرذلک است. البته در این جا فرصت بسط و توسعه این مطلب را نداریم، زیرا می‌خواهیم از تحلیل‌های خود به مطلب آموزنده‌تری برسیم.[8]

این تجزیه و تحلیل‌ها به ما فرصت می‌دهد تا رقابت‌هایی که دموکرات‌ها را به جان یکدیگر می‌اندازد بهتر بفهمیم. بعضی مثل آلن (فیلسوف فرانسوی، ۱۹۵۱ ـ ۱۸۶۸) و به طور کلی چپ‌اندیش‌ها بیشتر به سوی منتهی‌الیه آنارشی رغبت نشان می‌دهند. دیگران مثل شارل مورا (۱۹۵۲ ـ ۱۸۶۸) و به طور کلی راست‌اندیشان سیاسی، راغب به منتهی‌الیه قطب مخالف آنارشی هستند، یعنی قائل به تنفیذ بیشترین میزان قدرت مشروع هستند. علاوه بر این مطلب، این نکته به صراحت به کرسی می‌نشیند که دموکراسی چیزی نیست که بشود با آنارشی اشتباهش کرد. زیرا آنارشی اساساً نفی هر گونه اِعمال قدرت است. چنین خلط مبحث و اشتباهی، در حکم یک سوء تعبیر

سیاسی به حساب می‌آید و دموکراسی را خراب و بی‌معنی می‌کند. در نتیجه، وقتی می‌بینیم که یک دموکراسی به نحو مطلوب عمل نمی‌کند معنی‌اش این می‌شود که آن دموکراسی نتوانسته تعادل میان دو منتهی‌الیه آنارشی و خودکامگی را تأمین کند (این تعادل را یا نظام پارلمانی که عمری از آن گذشته یا نهادهای ممکن دیگر تضمین وپابرجا می‌دارند،) و در نتیجه یا این چنین دموکراسی زیاده به سوی آنارشی مایل می‌شود و یا این که زیاده در جهت خودکامگی می‌راند و آن چیزی که معمولاً به بحران دموکراسی شهرت یافته است، معنای دیگری ندارد جز همین که گفته شد. به این ترتیب، می‌بینیم که نه راه‌های یک طرفه و نه داروهای معجزه‌گر برای حل‌کردن این جور بحران‌ها وجود دارد. زیرا پیشاپیش باید جهت تنزل و فساد دموکراسی مورد نظر را مشخص کرد و دید که تنزل دموکراسی رو به افزایش قدرت دولت دارد یا رو به کاهش قدرت. علاوه بر این، نتیجه‌ای که از این قضیه مستفاد می‌شود این است که اگر حرف برخی مردم سبک‌سر را گوش کنیم و برای مداوای بیماری تنزل دموکراسی گاهی به دموکراسی قدرت بیشتری بدهیم و گاهی از قدرت آن بکاهیم، عمل کردن به این گونه روش تناوب کاری لغو و بی‌معنی است. زیرا اگر غرض از این روش این باشد که به طرزی مصنوعی و از بیرون، مقداری قدرت به دموکراسی تزریق کنیم، در واقع اعتبار رژیم را نفی کرده‌ایم، چرا که رژیم اگر بخواهد زنده بماند، باید قدرت خود را در خود رژیم بجوید و حقیقت این است که دموکراسی خود جایگاه طبیعی قدرت است و دقیقاً به این دلیل جایگاه طبیعی قدرت است که حکم یک «کراسی» (حکومت) را دارد. به بیان دیگر، رژیم مردم سالاری، مفهوم «سالاری» به معنی فرمانداری و فرماندهی را در دل خود دارد و لذا مردم‌سالاری، یا دموکراسی به محض این که قدرت مضمر در خود پیدا کند پایدار و نیرومند می‌شود.

حالا این امکان را هم داریم که به پرسش‌های مربوط به دموکراسی از نوع آنگلوساکسون پاسخ بدهیم. ثبات دموکراسی آنگلوساکسون بدون تردید ناشی از چندین علت است که در ادامه همه آن‌ها را بر می‌شمریم. از جهت تاریخی یکی از

مهم‌ترین علل بدون شک این است که کشورهای آنگلوساکسون مدت مدیدی به اشغال خارجی در نیامدند و مزهٔ عواقب آن را هم نچشیدند. واقع این است که این گونه حوادث معمولاً با تغییر رژیم ملازمه دارد، و نتیجه این می‌شود که تصور آنگلوساکسون از مفهوم خصم با آنچه ما فرانسوی‌ها دشمن می‌نامیم متفاوت است. اما خصوصاً دموکراسی‌های آنگلوساکسون شکست نظامی و اشغال مملکت و اغتشاش ذهنی ناشی از آن را در شهروندان به چشم ندیدند. ثبات دموکراسی‌های آنگلوساکسون علت دیگری هم دارد که قویاً سیاسی است و آن این که با وجود چندین آشفتگی گذرا، این دموکراسی‌ها تا به حال توانسته‌اند قدرت طبیعی ذاتی دموکراسی را تمام و کمال نگه‌دارند یا به صورت انتخاب رئیس جمهور امریکا از طرف اکثریت مردم، یا به این صورت که رئیس هیئت وزراء(کابینه انگلیس) به رهبر حزب اکثریت آن چنان قدرت‌استثنایی تفویض می‌کند که هرگونه وسوسه عوام فریبی از ناحیه نهادی مانند مجلس عوام را از میان می‌برد. در اروپای خارج از انگلستان آدم‌ها در بند این هستند که نظام پارلمانی را عوض کنند. در نتیجه، اغلب حاصلی که به دست می‌آید این است که قدرت سیاسی حکومت اغلب ملعبه دست این و آن می‌شود، به طوری که نمی‌شود برای آن مرکز ثقلی پیدا کرد. فرانسوی‌ها پیوسته دچار این رؤیای خلاف عقل هستند که دموکراسی را دموکرات منش‌تر بکنند. جفرسون در تأیید ملاحظات مذکور مطالبی نوشته که ذیلاً به نظر سیاست‌شناس‌ها می‌رسانم. جفرسون می‌گوید: «در یک رژیم دموکراسی باید بیشتر به قوهٔ مقننه بدگمان بود تا به قوهٔ اجرائیه. زیرا دموکراسی بنا به طبیعت خود میل به افزایش قدرت قوه مقننه دارد. در یک رژیم استبدادی، برعکس، بیشتر باید نسبت به قوه مجریه بدگمان بود، زیرا در این رژیم قدرت اجرائی بی‌جهت میل به افزایش خود دارد. به عبارت دیگر، یک قانون اساسی خوب، قانونی است که رژیم را در مقابل زیاده‌روی‌های خود رژیم محافظت کند. اگر بخواهیم دموکراسی را مدام دموکرات‌تر بکنیم نتیجه‌اش این خواهد شد که انحطاط و زوال در دل رژیم‌ها راه یابد.»

بعد از این قضیه، می‌رسیم به مطلب مربوط به مناسبات میان دو مفهوم سیاسی دوست و دشمن که کارل اشمیت خصوصاً آن را توضیح داده است. بدون این که وارد در جزئیات تحلیل‌های این متفکر بشویم فقط ببینیم که تأثیرات همین دوست و دشمن در امر دموکراسی چیست؟ سیاست به معنای جهان‌داری در جایی اعمال می‌شود که در آن جا خصمی وجود داشته باشد(چه واقعاً و چه بالقوه). دموکراسی هم از این قاعده جبری مستثنی نیست که در ادامه وجوه متعدد آن را تحلیل می‌کنیم.

الف) رژیم‌های سیاسی متعددند و هر کدام بر اصول خاصی قرار یافته‌اند. دموکراسی هم یکی از این رژیم‌ها است. منتهی بر اساسی تکیه دارد که سایر رژیم‌ها با آن سر جنگ دارند و در نتیجه در حکم دشمن رژیم‌های مذکور به شمار می‌رود. گاهی یک رژیم دموکراسی به عمد خود را دشمن رژیم‌های نام برده می‌شمارد، چنان‌که در جنگ‌های انقلابی فرانسه در ۱۷۹۳ یا در جنگ اول جهانی دیدیم. گاهی رژیم دموکراسی مجبور می‌شود با این گونه نظام‌های سیاسی رقیب درگیر مبارزه بشود، وگرنه در مقابل ضربات آن‌ها منهدم خواهد شد. در این صورت، یک مسئله دشوار سر راه دموکراسی قد عَلَم می‌کند که دموکراسی هیچ‌وقت نتوانسته آن را حل کند. مسئلهٔ مذکور این است که دموکراسی تا چه حدی می‌تواند بدون این که بنیاد خود را نفی کند اصل آزادی کامل عقاید دیگران را رعایت کند، در حالی که یکی از همین عقاید چنان آشکارا و خودنمایانه (بی‌پرده) با آن مبارزه می‌کند که ممکن است آن را اساساً از بیخ و بُن براندازد. تا چه حد دموکراسی می‌تواند عدم تسامُح و سخت‌گیری سایر مکاتب سیاسی را تحمل کند؟ خلاصه و، به عبارت دیگر، سیاست مبتنی بر دموکراسی، اصل آزادی را که شرط ممیز آن است به کار می‌برد.

ب)جهان از کشورهای مستقل و حاکم بر سرنوشت خود تشکیل شده است که بسیاری از آن‌ها دموکراسی نیستند. به این جهت، دموکراسی‌ها ناگزیرند از موجودیت خود دفاع کنند و به همین دلیل است که می‌بینیم گاهی یک دموکراسی با دشمن یا دشمنانی مواجه می‌شود و گاهی هم مجبور می‌شود مثل هر رژیم دیگری جنگ هم

بکند و حتی پیش می‌آید که با دیگر کشورهای دموکراسی هم درگیر نبرد شود. وجود این گونه احتمالات، ساخت داخلی نظام دموکراسی را اجباراً مشروط و مقید می‌کند، یعنی آن را از حالت نمونه آرمانی در می‌آورد، زیرا که به جهات مذکور گاهی دموکراسی مجبور می‌شود آزادی را موقتاً محدود کند یا این که اصل برابری انسان‌ها را به تعلیق بیندازد.[۹]

ج) دموکراسی نه تنها باید با خصومت‌ورزان با قانون (مثلاً هواداران رژیم استبدادی) و دشمن خارجی روبه‌رو شود بلکه ذاتاً قادر است به این که خصومت را در حوزه استحفاظی خویش به صورت مسابقه و رقابت احزاب به وجود بیاورد. یعنی دموکراسی برخلاف رژیم‌های خودکامه رسماً وجود سازمان‌های سیاسی مخالف را می‌پذیرد. این خصومتی که در داخل نظام دموکراسی جریان دارد، در عین حال مایهٔ قوت و ضعف دموکراسی است. مایهٔ ضعف است، زیرا اگر اکثریت سیاسی متجانسی در مملکت وجود نداشته باشد احزاب یکدیگر را پاره پاره می‌کنند و باعث بی‌ثباتی سیاسی می‌شوند و درماندگی رژیم می‌تواند زمینهٔ وقوع جنگ داخلی را فراهم آورد. مایهٔ قوت است، زیرا وجود اسمی احزاب مخالف این امکان را برای حکومت به وجود می‌آورد که مقدار نیروی مخالفان را ــ به شرط انتخابات آزاد ــ ارزیابی کمّی بکند و تا حدّ زیادی شبح ترس و وحشت مردم راکه مایهٔ آشفتگی و بی‌ترتیبی هرگونه فعالیت سیاسی می‌شود از میان ببرد. برعکس، در یک نظام خودکامه که ویژگی آن در روزگار ما سلطهٔ انحصارجویانه یک حزب واحد است، عدم وجود رسمی احزاب مخالف و درگشوده به مثابه جراحتی است که در دراز مدت و مآلاً نسوج نهادها را دچار فساد می‌کند و آن‌ها را به صورت محض (صورت بدون ماده) مبدل می‌سازد. واقع این است که بدون انتخاب آزاد، فرمانروای خودکامه هیچ وقت نمی‌فهمد که مخالفان در کجا قرار دارند و نیروی آن‌ها چقدر است و از چه قماش آدم‌هایی تشکیل شده‌اند، و چون مخالفان را در هیچ‌جا نمی‌بیند خیال می‌کند در همه جا هستند و خصوصاً آن‌ها را در میان همکاران نزدیک خود می‌جوید و انتقادات آن‌ها یا

دودلی‌های آن‌ها را فوراً حمل بر قدرت‌جویی و رقابت آن‌ها می‌کند. حاکم خودکامه می‌ترسد و به همین علت راهی جز ترساندن و ارعاب هرچه‌بیشتر ندارد، زیرا می‌داند که احزاب مخالف امکان دیگری برای اظهار علنی مخالفت خود ندارند جز نابود کردن شخص او. این نکته را فررو (G. Ferrero) خوب نشان داده است. به این ترتیب، آدمی که در یک رژیم دموکراسی صرفاً با حکومت مخالفت می‌ورزد، در رژیم استبدادی، همین خصم سیاسی، تبدیل می‌شود به دشمن شخصی حاکم خودکامه و رابطه آن دو می‌شود رابطهٔ مرگ و زندگی. برای حاکم خودکامه ــ از ترس این که به قتل برسد ــ راهی نمی‌ماند جز سر به نیست کردن دشمن خود و عاملی که سبب شد هیتلر، روئم (Roehm) و چندین ژنرال را در ۱۹۴۴ معدوم کند و استالین، زینوویف و کامنف و سایر رهبران کمونیست را به قتل آورد، همین منطق بی‌آرام است.

د) این مبارزهٔ علنی، که در جبهه‌های مختلف جریان دارد و ملاحظه کردیم، دموکراسی را مجبور به توسل به وسایلی می‌کند که اغلب نه فقط با اصول خود دموکراسی بلکه با اخلاق عمومی و نفس بشریت هم تناقض دارد، و این ضرورت نبرد با دشمن تبدیل می‌شود به یک مشی سیاسی برای دموکراسی. در نتیجه، دموکراسی مرتکب بی‌عدالتی‌هایی می‌شود، نیرنگ و حتی خشونت را به بهانهٔ تأمین مصالح عالیه دولت به کار می‌گیرد و، همان طور که پیشتر دیدیم، افرادی را هم قربانی منافع خود می‌کند.

اما این مسئله‌ای را که مطرح کردیم انجام و انتها ندارد. باید یک جایی متوقف شویم و اولین نتیجه‌گیری کلی را بکنیم. ما در پرتو این تجزیه و تحلیل می‌فهمیم به چه دلیل دموکراسی آرمانی قابل تحقق نیست و شاید هم فقط در تخیل نظریه‌پردازان وجود دارد. زیرا برای این که دموکراسی به صورت انضمامی و کنکرت کاملاً متحقق شود، باید پیشاپیش فعالیت سیاسی به معنای جهان‌داری را از میان برد و این خود به معنای تبدیل انسان به چیز دیگری غیر از انسان است. اما در عمل محتمل است که دموکراسی‌های آینده هرگز بهتر از دموکراسی‌های ادوار گذشته که بشر تا به امروز

تجربه کرده است، نخواهد بود. تئوری‌های ایدئولوژیکی و تخیلی (یوتوپیا) هر اندازه هم که زیبا و انسان‌دوستانه به نظر بیایند باید مدام با مفروضات مربوط بـه ذاتـیات سیاست و مصائب به تجربه درآمدهٔ آن، توانایی هماوردی داشته باشند. در هرحال، با این تسلی خاطر اندک، کوشش می‌کنیم وضع کنونی دموکراسی را معاینه کنیم و بخت پیروزی آن را در قرن حاضر ارزیابی کنیم.

قرن ما چگونه قرنی است؟ به نظر من درست‌ترین قضاوتی که تا به حـال در ایـن خصوص شده حکم دریو لا رشل (Drieu La Rochelle) است و خلاصهٔ آن این است که سدهٔ بیستم «قرن روش‌ها است و نه قرن مکتب‌ها». و این حکم حقیقت دارد. ما انسان‌های قرن بیستم صرفاً از تخمی که قرن نوزدهم ــ یعنی قرنی که هم ظلمات است و هم مملو از اندیشه‌های بدیع افشانده ــ ارتزاق می‌کنیم. تمام سیستم‌هایی که امروزه ما را از صراط مستقیم دور می‌کنند، مثل کاپیتالیسم (سرمایه‌داری) و لیبرالیسم و کمونیسم و سوسیالیسم و آنارشیسم و پوزیتیویسم (مکتب اثباتیون) و نژادپرستی و سندیکالیسم و مسیحیان اجتماع دوست، در همین قرن نـوزدهم چشـم بـه جـهان گشودند. قرن نوزدهم دربارهٔ بشریت ابد مدت دوباره تأمل کرده و مسائل آن را در سیستم‌های عقلی ثبت کرده است. قرن نوزدهم، قرن جـوش و خـروش و امـید و آینده‌اندیشی و نیز درهم برهمی‌هایی است که هنوز هم اذهان ما را پریشان می‌دارد. ما مردان قرن بیستم آفرینندگانی بیش نیستیم، یـعنی کـوشش مـی‌کنیم نـمونه‌هایی از انسان‌هایی اختراع کنیم که با اندیشه‌های قرن پیش انطباق داشته باشند. ما می‌خواهیم انسان‌های کمونیست پاکیزه و انسان‌های پاکیزه آریایی و غیرذلک بسازیم. قرن ما قرن اختراع کردن و برقراری روش‌ها است. روش در حکم وسیله است. قرن ما روزگار عطف توجه به وسیله است و به غایت کاری ندارد. با این وصف، میان نوابع قـرن نوزدهم و ما یک نوع پارگی معنوی وجود دارد. اما نیچه همهٔ کوشش خود را به کار

برد تا این گسستگی وقوع نیابد و نیچه کسی نیست جز سقراط روزگار نو. نیچه همه چیز را ویران کرده است. ما کمتر به سیاست اظهار علاقه می‌کنیم تا به سوسیالیسم. کمتر به هنر توجه داریم تا به علم زیباشناسی. و کمتر به خود دین مسیح رغبت می‌کنیم تا به جهانگیر شدن آن. ما دیگر بینش شاعرانه نداریم. تکنیسین و کارگر فنی شده‌ایم. فلسفهٔ روزگار ما شده است پدیدارشناسی (فنومنولوژی) یعنی یک نوع فلسفه روش و اسلوب که هنوز اعتماد به نفس و یقین به خود را پیدا نکرده است. همین پدیدارشناسی مدام دربارهٔ خود می‌اندیشد، بدون این که افق اندیشه‌ها را باز کند. قوّهٔ خیال در ما به سستی گراییده است. ما جز بی‌شرمی و ریاکاری چیز دیگری نمی‌دانیم و این است حال و هوای محیطی که دموکراسی در آن دست و پا می‌زند. اما بدبختی دراین است که مردان روشمند روزگار آن‌قدر در بند مسائل کم اهمیت و ثانوی مربوط به سازماندهی هستند که اغلب اصل قضیه را از یاد می‌برند و به بهانهٔ توضیح جزئیات کل مطلب را مشوش می‌کنند و به همین منوال دموکراسی هم که روشمند شده است خلط مبحث زیاد می‌کند و پهنه افق را بر خود می‌بندد، زیرا اصل اساسی هرگونه کشورداری (سیاست) را که عبارت باشد از انتقال نفاق و بی‌نظمی به خانهٔ دشمن، رعایت نمی‌کند. گرایش سیاست در روزگار ما این شده است که آن‌قدر این جا و آن جا دام می‌گسترد که مآلاً خود در آن سرنگون می‌شود. ببینیم خلط مبحث‌ها و پریشان‌کاری‌های سیاست کدام‌اند؟

۱. اولاً در هم و برهمی در خود و حالت آدم‌ها جای دارد. از آن جا که دموکرات‌ها مدام دربند روش هستند، این گونه قید سبب می‌شود که گاهی دموکرات‌ها قضیه اصلی، یعنی قضیهٔ بقای رژیم را فدای برخی مسائل سیاسی یا ارزش‌هایی کنند که الزاماً ارزش‌های دموکراتیک نیستند (مثلاً سوسیالیسم، استعمارستیزی، ناسیونالیسم) یا تحت تأثیر شور دموکراسی‌طلبی، خود دموکراسی را به خطر بیندازند، به این ترتیب که بعضی نقاط ضعف اجتناب‌ناپذیر و تقریباً قابل چشم‌پوشی دموکراسی را گروه‌های رقیب رسوا می‌کنند و به مثابهٔ خیانت به اصول اعتقادی دموکراسی معرفی می‌کنند. این

گونه دموکرات‌ها اغلب به سوی افکار افراطی جذب می‌شوند و آن‌ها را می‌ستایند و به این ترتیب خصلت آزادی‌گریزی این افکار را تحکیم و تقویت می‌کنند. اما حال که به این جا رسیده‌ایم، مسئله اساسی را به طور واضح مطرح می‌کنیم. از لحاظ یک دموکراتْ مهم‌تر از هرچیز چیست؟ در مرحلهٔ اول چپ‌گرا یا راست‌گرا بودن است که اهمیت اساسی دارد یا دموکرات بودن؟ جواب آدم حیله‌گر این است که آدم باید در عین حال دموکرات و چپ‌اندیش باشد، می‌گوییم بسیار خوب. منتهی گاهی وضعی پیش می‌آید که آدم باید انتخاب بکند. یعنی اولویت را به اندیشهٔ چپ بدهد یا به دموکراسی. اما کسانی که دموکراسی را به بهانه‌های مختلف قربانی چپ‌اندیشی می‌کنند متعدد نیستند؟ در کشورهای آنگلوساکسون آدم‌ها در درجهٔ اول دموکرات هستند و به همین دلیل هم چپ‌اندیشان و راست‌اندیشان افراطی در این دموکراسی کمیاب هستند. در اروپا (اروپای بدون انگلیس) و خصوصاً در فرانسه و ایتالیا دموکراسی‌های چپ‌اندیش و راست‌اندیش، میان خودشان خشن‌تر برخورد می‌کنند تا با احزاب یکه‌تاز (توتالیتر) و ضد اعتدال. زیرا آن‌ها شیفته مفاهیم دموکراتیک دروغین مثل انقلاب و تفکیک دین و دولت و جانبداری از نهضت‌های کارگری هستند. آدم‌ها ترجیح می‌دهند که با دشمنان دموکراسی صلح کنند تا با دوستان آن و نتیجه این می‌شود که رابطهٔ دوست و دشمن در هیچ جا به اندازهٔ دموکراسی، رابطهٔ آشفته و پریشان نیست. آدم‌ها اتحاد کردن با یک دموکراتِ به اصطلاح دست راستی را رد می‌کنند تا با آدم توتالیتر مآبی که خود را از زمرهٔ چپ‌اندیشان می‌خواند، اتفاق کنند. این رویّه غریب متکی بر چند اصل مبهم و دوپهلو است:

الف) آدم‌ها خیال می‌کنند که جوهر دموکراسی با یک نظام اقتصادی معیّن یعنی با سرمایه‌داری یا سوسیالیسم پیوند دارد. عبارت متداولی مثل سوسیالیسم (یا لیبرالیسم) دموکراسی حقیقی است، چیزی جز یک خیال خام نیست، زیرا معنای دیگری جز تبلیغات ندارد. تأکید سیمون ویل (Simone Weil) در این که آدم می‌تواند سوسیالیست باشد و دموکرات نباشد و برعکس، می‌تواند لیبرال و دموکرات باشد و یا این که

چپ‌اندیش باشد و دموکرات نباشد، کاملاً برحق است. چپ‌اندیشی و راست‌اندیشی ابداً تصورات تحلیلی و منطقی مقوّمِ دموکراسی نیستند و این نکته ظاهراً مطلبی بدیهی است، اما در مقالات تعداد زیادی از مجلات که با امضاهای معتبر ادبیات سیاسی هم منتشر می‌شوند منعکس نمی‌گردد. اغلب، ترس از ابتذال‌گویی ذوق واضح‌گویی را ضایع می‌کند. اما هرچه باشد، مکتب نازی‌ها صورتی از سوسیالیسم بود و اگر برای دموکرات شدن شرط سوسیالیسم بودن کافی بود هیتلر و استالین دموکرات بودند و ناصر و بومدین هم به همین صفت موصوف می‌شدند. مادام که دموکراسی با رژیم سیاسی باشد، دموکراسی با هرگونه ساختار اقتصادی کنار می‌آید و می‌سازد. انتخاب مکتب سوسیالیسم در حکم اختیار یک رژیم اجتماعی یا اقتصادی است و ربط چندانی با نظام سیاسی ندارد، مگر به صورت فرعی و ثانوی. بر همین منوال، قول به این که آینده را اقتصاد می‌سازد و آینده متعلق به اقتصادیات است و غرض از آن این است که اقتصاد جانشین سیاست خواهد شد، هیچ سخن سنجیده‌ای نیست. زیرا امر سیاسی یک فعالیت اصیل بنیادی و ذاتی طبع انسان است، همان‌طور که فعالیت اقتصادی هم اصیل و ذاتی آدمیزاد است. انسان موجودی است که شور و شهوت و اعتقاداتی دارد و به همان اندازه هم احتیاجاتی دارد و انسان همین است که هست و همین طور هم خواهد بود و حتی همین خصوصیت است که باعث مداومت وجود وی در تاریخ است. اما واقع این است که امروزه این گونه مسائل مبهم و دوپهلو از محدودهٔ سیاست داخلی ائتلاف احزاب آشکارا بیرون می‌آید و روابط بین‌المللی را به طرز غریبی مسموم می‌کند. زیرا چه راست‌ها و چه چپ‌ها گاهی بخت استقرار دموکراسی را فدای توفیق یک ایدئولوژی مشخص می‌کنند. کافی است تأملی بکنیم در خصوص روحیه عفو و اغماض که مردم نسبت به بعضی افکار ناسیونالیستی خودکامه‌ای، که به خود مترقی هم می‌گویند، نشان می‌دهند، و تحقیری که نسبت به بعضی دموکراسی‌ها روا می‌دارند صرفاً به این دلیل که این دموکراسی‌ها انقلاب‌گرایی را در برنامهٔ خود ذکر نکرده‌اند. در این‌جا نیز می‌بینیم که فکر دموکراسی در درجهٔ دوم

اهمیت قرار می‌گیرد. مثلاً من شخصاً مخالف سیاست فرانسوی‌ها در الجزیره هستم، اما به همان اندازه هم نگرانم از این بابت که آدم‌ها محتاطانه و حتی ریاکارانه سکوت می‌کنند؛ در خصوص ملل مستقلی که انتخابات حزب سوار بر قدرت را عقب می‌اندازند تا فرصت پیدا کنند وضع مطلوبی به وجود بیاورند و، در نتیجه، از رأی‌دهندگان ۹۹/۹۹ درصد رأی موافق بگیرند. من عاشق بی‌قرار انتخابات نیستم ولی واقع این است که تا به حال راه بهتری از انتخابات ــ در صورتی که آزاد و درست باشد ــ برای شناخت عقاید مردم پیدا نشده است. جدلی‌های نازک‌اندیش، که البته کم هم نیستند، جواب خواهند داد: «شما بی‌جهت مجادله می‌کنید، زیرا چیزی که ما دنبالش هستیم اجرای سوسیالیسم است، منتهی سوسیالیسمی که اصول آن درست فهمیده شده باشد.» این ایراد اعتباری ندارد، زیرا از یک طرف تأکید دارد بر این که چندین نوع سوسیالیسم و کاپیتالیسم وجود دارد و این‌ها می‌توانند دموکراتیک باشند یا نباشند و، از سوی دیگر، کاپیتالیسم هم می‌تواند در نهایتِ حسن نیت همین دلایل را بیاورد. بنابراین، معنای مشخصی ندارد، زیرا هر ایده‌ای می‌تواند بد فهمیده شود، به طوری که حتی خودکامگان هم از این شکایت می‌کنند که کسی حرف‌شان را نمی‌فهمد! این را هم اضافه کنیم که تمام دیکتاتورهایی که کم و بیش در همهٔ نقاط جهان حکومت می‌کنند هوادار یک نوع سوسیالیسم هستند که درست مفهوم شده باشد.

در مقام نتیجه‌گیری بگوییم که رابطهٔ میان دموکراسی و کاپیتالیسم و نیز رابطهٔ میان دموکراسی و سوسیالیسم تناسب منطقی و ضروری نیست، یعنی وجود یکی مستلزم وجود یافتن دیگری نیست. این روابط صرفاً جدلی (دیالکتیک) هستند، یعنی نظام سیاسی یا رژیم می‌تواند تغییر کند بدون این که الزاماً دگرگونی‌هایی در نظام اقتصادی بروز کند و به عکس. این که احزاب، این گونه قضایای دوپهلو را برای ملاحظات تبلیغاتی به کار می‌بندند امر متعارفی شده است اما مرد سیاست‌شناس نباید بگذارد که در دام این گونه حرف‌ها بیفتد. عبارات تبلیغاتی از نوع «پرسیل لباس را سفیدتر می‌شوید» و «سونیل درخشندگی را به تمیزی علاوه می‌کند»، در واقع یعنی این که

سوسیالیسم مثل کاپیتالیسم کالای خود را می‌فروشد. در این میان مهم این است که دموکراسی هم به همین روش به فروش نرود.

ب) دستهٔ دوم از مفاهیمی که دوپهلو هستند، مربوط می‌شوند به قضیهٔ «معنای تاریخ». آدم وقتی به خود زحمت می‌دهد و در معنی این تعبیر تأمل می‌کند، معنای آن همان اعتقاد رایج است که آدم باید مرد زمانه خود باشد و متناسب با احوال زمانه خود زندگی کند. اما اگر بخواهند به تعبیر مذکور مفهوم نوعی ضرورت اجتناب‌ناپذیر بعضی حوادث را تزریق کنند، من به معتقدان به جبر تاریخ فرمول دیگری پیشنهاد می‌کنم و خیال می‌کنم به همان اندازه اعتبار داشته باشد، و آن این است که بشریت محکوم به انتخاب بین دو مکتب کاپیتالیسم و سوسیالیسم نیست. بشریت می‌تواند رژیم‌های اقتصادی دیگر از نوع دیگر انتخاب کند. در غیر این صورت، از تیزبینی بشر باید قطع امید کرد. البته انسان‌ها اغلب فاقد قوّه تخیّل نیرومند، خصوصاً در عرصه سیاست، هستند. من به این حقیقت اعتقاد دارم و بهترین دلیل آن هم این است که حکومت‌ها هنوز هم به آسانی از اردوگاه‌های اجباری استفاده می‌کنند، زیرا نظام اختناق در اذهان مردم جا افتاده و توسل به آن ـ بدون زحمت فکر کردن ـ باعث مطیع کردن مخالفان سیاسی‌یی می‌شود که نمی‌توان ریشهٔ آن‌ها را کند (و این نشانه ابراز نبوغ در روش! و گاهی اظهار نبوغ در نوعی علم دروغین تربیت است). آنچه این روزها در یونان حادث می‌شود، چیزی نیست جز تازه‌ترین نمونهٔ اعمالی که کم و بیش در همه جای عالم اجرا می‌شود. حتی خیال می‌کنم که سال‌های دراز باید تا بشریت از این آفت که از جهت سیاسی چاره‌ساز آسانی است نجات پیدا کند، اما می‌ترسم که در آن صورت روش معتاد سریعاً راه دیگری پیدا کند تا طبیعت کاهل تفکر سیاسی رضایت پیدا کند. به هر تقدیر، پذیرفتن این که بشریت محکوم به این است که بین سوسیالیسم و کاپیتالیسم یکی را انتخاب کند، به معنای بی‌اعتمادی به انسان و خصوصاً بی‌اعتمادی به نبوغ خلاقهٔ نسل‌های آینده است. عرصهٔ فعالیت هرچه باشد راه‌حل نهایی و دائمی برای مسائل آن عرصه وجود ندارد و هیچ‌وقت هم

وجود نداشته است. مع‌ذلک اگر هم می‌خواستیم کاملاً بدبین باشیم، می‌توانیم فکر کنیم که بازگشت به نظام برده‌داری ــ منتهی نوسازی شده ــ ناممکن نیست و هرگز این نکته را فراموش نکنیم که اندیشه‌ها هم با گذشت زمان ساییده می‌شوند و ساییدگی اندیشهٔ آزادی هم از همین مقوله است. قدما می‌گفتند که رژیم‌های سیاسی دچار تغییر ماهیت و انحطاط و خرابی می‌شوند و می‌بینیم که سخن آنان گزافه نبوده است.

۲. دومین نوع آشفتگی مربوط به خلط کلمات است. آدم‌ها فکر می‌کنند یا تظاهر به این فکر می‌کنند که یک رابطه منطقی میان دموکراسی و بعضی مفاهیم شریف مثل مفاهیم صلح و حقوق و عدالت اجتماعی و ترقی وجود دارد. به این معنا که آدم‌ها فکر می‌کنند دموکراسی تنها رژیم قادر به حل و فصل شایسته این مسائل است. به عنوان مثال، مورد صلح را درنظر بگیریم و این سؤال را طرح کنیم که آیا دموکراسی بنا به ضرورت یا بنا به رسالت یک رژیم صلح‌جوست؟ باید قضیه را از نزدیک بررسی کرد، زیرا رژیم‌های خودکامه هم از همین وعده‌های صلح‌جویی و آرامش‌طلبی می‌دهند. هیتلر به مردم وعده یک صلح هزار ساله می‌داد و کمونیستِ مارکسیستی پیش‌بینی می‌کند که هر وقت مبارزهٔ طبقاتی تمام بشود صلح، حالت نهایی و دائمیِ بشریت متحد خواهد شد. با این وصف، عجیب است که چه در حکومت فاشیستی و چه در حکومت کمونیستی، هر دو، بنای کار را بر دعوت به مبارزه و حتی دعوت به جنگ (انقلابی) یعنی دعوت به موضع‌گیری خصومت‌آمیز گذاشته‌اند و معنی این نکته انکار این است که صلح بدون جنگ وجود ندارد. بنابراین، واقع‌بینی حکم می‌کند به این که همین تاریخ را که بر ما حادث شده و آن را می‌شناسیم به بهانهٔ پیش‌بینی‌های سیستم‌های رنگارنگ فلسفهٔ تاریخ تحقیر نکنیم. اما از موقعی که رژیم‌های دموکراسی وجود یافته‌اند همهٔ آن‌ها درست مثل سایر رژیم‌های سیاسی مرتکب صلح و جنگ شده‌اند. حتی بعضی رژیم‌های سلطنتی قادر شدند صلحی استوارتر از صلح تقدیمی رژیم‌های دموکراسی جدید پایه بریزند.

پس اگر تحلیل ما از امر سیاسی درست باشد، یعنی اگر وقوع امر سیاسی در جایی

همیشه منوط به این باشد که در آن جا دشمن حضور داشته باشد، در این صورت باید توافق کرد که رژیم‌های سیاسی نه طبیعتاً صلح‌دوست هستند و نه طبیعتاً جنگ‌دوست. جنگ در بطن امر سیاسی قرار دارد، اما این نکته به این معنا نیست که جنگ‌های ممکن‌الوقوع آینده الزاماً شبیه جنگ‌های امروز خواهند بود. از نظر سیاسی صلح همیشه نتیجهٔ یک جنگ است. صلح و جنگ موضوع و متعلق به سیاست‌اند. بنابراین، بدترین توهم این است که آدم یقین کند که امکان برقراری صلح فی‌حد ذاته وجود دارد، یعنی یک صلح دائمی که نیازی به هیچ‌گونه پادرمیانی رجال سیاسی یا دولتیاران نداشته باشد. صلح هربار که حادث می‌شود، در واقع حقیقت تاریخی یک دوره است که باید بر خصومت دائم ــ میان منافع و عقاید ملل ــ با رعایت تناسب قدرت متخاصمان پیروز گردد. علاوه بر این، امر مصالحه یا عقد صلح دوطرف معامله دارد. همان‌طور که جنگ کردن دوطرف می‌خواهد. به این مطلب بدیهی سازمان‌ها و نهضت‌های به اصطلاح صلح‌طلب و دموکراتیک علی‌الظاهر کاملاً جاهل‌اند و تناقضی هم در رفتار خود نمی‌بینند، به این دلیل که در جلسات خود نه تنها کسانی را که می‌خواهند با آن‌ها صلح کنند، دعوت نمی‌کنند بلکه طعن و لعن بشریت را هم نثار آن‌ها می‌کنند. ارادهٔ معطوف به صلح این طور اظهار می‌شود که آدم لاینقطع به حریف تکرار کند که همهٔ مخارج مربوط را او باید تقبل کند و یا خود اوست که قربانی موافقت انجام شده خواهد شد و، علاوه بر همه این‌ها، به حریف سخن ناسزا و درشت هم بگوید و او را به جنایت متهم کند. از همان ابتدای کار کسی که خود را در وضع پذیرفتاری صلح نگذارد، هیچ‌وقت نائل به صلح نخواهد شد، صلح نه یک روند یک طرفه است و نه منحصر به صدور یک اعلامیه. انعقاد قرارداد صلح هیچ‌وقت حاصل عمل یکی از طرفین مخاصمه نیست و فضیلت و افتخار آن متساویاً عاید هر دو طرف جنگ می‌شود. پذیرفتن این که دموکراسی عالی‌ترین رژیم صلح طلب است به این معنا است که نه تنها عوامل و اسباب بروز جنگ مفهوم نشده بلکه به معنای پافشاری در این نکته هم هست که آدم ببیند چگونه رژیم‌های دموکراسی هم میان

خودشان قادر به جنگ کردن هستند. اما صلح را با دشمن باید کرد و چون صلح و جنگ مسائل سیاسی هستند و نه مسائل انسان‌دوستانه، همان رژیم‌هایی که باعث جنگ می‌شوند باعث صلح هم می‌شوند. درست مثل آدم‌هایی که هم صلح را دوست دارند و هم وقتی که ضرور شد جنگ هم می‌کنند. ارادهٔ معطوف به صلح‌جویی منحصر به چند نفر آدم ممتاز و برگزیده یا بعضی سازمان‌ها و رژیم‌ها نیست.

با توجه به این که دموکراسی رژیمی نیست که ذاتاً صلح‌طلب باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا دموکراسی نظامی نیست که قادر به تأسیس عادلانه‌ترین و استوارترین و بادوام‌ترین صلح‌ها باشد. اما در این مورد نیز فریفتهٔ توهمات بوده‌ایم. تذکر دو حادثه تاریخی به حد کافی پر معنا است و ما را از تفسیر طولانی بی‌نیاز می‌کند. در فردای جنگ ۱۸ـ۱۹۱۴ قاطبهٔ بشریت به همان امیدواری رسیده بود که مردم در ۱۷۹۳و ۱۸۴۸ رسیده بودند. یعنی دیده بودند که سقوط سلاطین و خودکامگان چیزی جز نشانه یک دورهٔ دراز مدت صلح و آرامش نیست و می‌گفتند که به نظر آنان ملت‌ها جنگ را دوست ندارند و همین مردم دچار یأس و سرخوردگی می‌شدند، زیرا ملت‌ها می‌توانند جنگ‌طلب و پرخاش‌جو بشوند. دیپلماسی یک مملکت چه راز سر به مهر باشد و چه آشکار و روشن، با قوانین سیاست نمی‌توان روش اریب رفتن و کج و معوج را اختیار کرد. رژیم‌ها نمی‌توانند قوانین سیاست را عوض کنند. حادثهٔ دوم عهدنامهٔ ورسای است که اتفاقاً تحت تأثیر دموکراسی موجود وقت، باب جدیدی را در تدوین صلح باز کرد، به این معنا که برخلاف قاعدهٔ رایج تا آن موقع، دیگر با دولت شکست خورده مذاکره نکردند و به صورت یک طرفه اراده فاتح یا فاتحان را تحمیل کردند. در سابق، اوضاع و احوال مملکت فاتح گاهی سخت بود، اما بین فاتح و مفتوح باب مذاکره باز می‌ماند. حتی موقعی که دربارهٔ عهدنامه فرانکفورت در ۱۸۷۱ بگومگوها رونق داشت. عهدنامه ورسای این سنّت را در هم شکست و برای این نوآوری ما قیمت گزافی پرداختیم. در ۱۹۴۵ مسئولان همان رویّهٔ رایج در ۱۹۱۹ را تشدید کردند. به این معنی که یک دور اندیشی نامحتاطانه کردند،

یعنی پیشاپیش هر گونه حکومت در آلمان را که با وی می‌شد گفتگو کرد از میان بردند. به این ترتیب، متفقین نوعی خلاء خطرناک پیش رقیب درست کردند و هر گونه مذاکره‌ای را ناممکن کردند، زیرا با انحلال هر گونه حکومت آلمانی، در واقع ریشهٔ دشمن را کندند، یعنی دیگر دولت شکست خورده وجود نداشت. نتیجهٔ بلاواسطه این حرکت این بود که دشمن در میان فاتحان راه پیدا کرد و مقیم شد. در واقع، چهار قدرت اشغالگر آلمان تبدیل به چهار حکومت حاکم بر آلمان شدند. خیلی زود یک رقابت سیاسی اجتناب‌ناپذیر میان این چهار حکومت به ظهور پیوست. خاک آلمان مطابق نقشهٔ جغرافیایی میان اشغالگران تقسیم شد و چیزی که به «جنگ سرد» معروف شد، آغاز یافت. نتیجهٔ این حوادث این شد که یک بی‌ثباتی در سیاست بین‌المللی به وجود آمد که تأسیس سازمان ملل متحد هم از مهار کردن آن ناتوان است، زیرا علی‌القاعده اعضای این سازمان دوست یکدیگرند و به همین دلیل به محض این که خصومتی میان آنان پدید می‌آید فلج می‌شوند. اگر دولت شکست‌خورده و دشمن را اصلاً از میان بردارند امکانات مذاکره و مصالحه متوقف و برقراری صلح ناممکن می‌شود، زیرا که بازی سیاسی(یعنی زد و بندهای متداول در سیاست) مصنوعاً ضایع می‌شود، و با مزه آن که همهٔ این مسائل و معضلات حاصل کوشش‌های رژیم دموکراسی است! خوشبختانه از چند وقت پیش به این طرف دولت‌ها آرام آرام به سوی تصور سالم‌تری از امور و واقعیات پیش می‌روند، یعنی دوباره از مذاکره و شناسایی دشمن صحبت می‌شود(و البته این قضیه در خصوص فاتحان جنگ اخیر مصداق دارد ـــ و عجبا که تاریخ چه ریشخندها دارد!) دولتمردان یا رجال سیاسی دوباره دارند می‌فهمند که صلح به خودی‌خود و از راه برهان لِمّی (استنتاج منطقی) از یک فرد یا یک طرح صلح استخراج نمی‌شود و این که برای صلح‌کردن حداقل دو نفر لازم است و این دو نفر معترف به این بشوند که دشمن یکدیگرند تا بتوان صلح را برپا کرد. متأسفانه و به رغم وضع موجود، می‌ترسم که با توجه به وضع کنونی حاکم بر روابط بین‌المللی تجربه مذکور زیاد نتیجه‌بخش نباشد.

به عنوان مثال، قضیهٔ عدالت اجتماعی را هم در نظر بگیریم. قول به این که فقط دموکراسی قادر به یافتن راه حل رضایت‌بخش برای این مسئله است، ناشی از جهل به این قضیه است که تمدن امروز بر آدم‌ها فشار می‌آورد و امر توسعه را جهت می‌دهد و به اعتباری حل و فصل قضیه عدالت را از پیش متعّین می‌کند. البته رژیم‌های سیاسی می‌توانند برای مدتی مطالبات مردم را متوقف کنند و رژیم‌های دموکراسی هم مثل دیگر رژیم‌ها قادر به همین کارند. اما هیچ وقت هیچ دولتی قادر به مقاومت کامل در مقابل حرکت نخواهد بود. به عبارت دیگر، همان طور که آلن هم به درستی متوجه آن شده، خود مسئله اجتماعی هم مستقل از صورت ظاهر رژیم‌های سیاسی است. آلن می‌نویسد:«قانون مربوط به حوادث کار، قانون بازنشستگی کارگران، قانون مربوط به تأسیس انجمن‌ها، قوانین عقل‌پسندی هستند که خود معلول اوضاع و احوالی هستند که دخلی به این ندارند که این حزب یا آن حزب سرِکار است. یک مشت کارخانه هست، یک مشت کارگر هست و لذا اعتصاباتی پیش می‌آید. یک حکومت سلطنتی اگر بر مسند قدرت بود با همین مسائل مواجه می‌شد و در خصوص آن تقریباً همین قوانین را که مطمح نظر ما است انشا می‌کرد.»[۱۰] حتی به هیچ وجه محرز نیست که سرنوشت کارگر در یک حکومت کارگری بهتر و حسرت‌انگیزتر باشد تا در یک حکومت لیبرال. در این زمینه هم ما زیاده از حد به تعابیر قالبی و شعارها اعتماد می‌کنیم. این گونه اعتماد، ما را از تفکر ساقط می‌کند. چون در شوروی و میان ایدئولوژی رسمی و اقدامات اجتماعی رژیم شکافی وجود دارد برای توجیه آن. کارگران رژیم به عذر استالین متعذر می‌شوند و می‌گویند استالین دولت کارگری را «تغییر شکل» داده و یا می‌گویند تب رشد باعث فاصله انداختن میان فکر و عمل شده است. این گونه توجیهات خصوصاً روح کاهل و تنبل آدمیزاد را تا حدی که ما پافشاری کنیم و نخواهیم بفهمیم که یک حکومت کارگری، به علت همین خصلت کارگری خود نخواهد توانست از چنگ مفروضات و قوانین سیاست بگریزد، خرسند می‌کند. تا چندی پیش همین وضع در خصوص بعضی روشن‌فکرانی که ذهن خود را

از شعارهای ضد فاشیسم پر کرده بودند، ادامه داشت. یعنی حضرات می‌گفتند:«فاشیسم آخرین برگ بورژوازی قبل از حدوث انقلاب است.» انگار که فاشیسم ابزار مطیعی در دست کاپیتالیست‌ها بوده است. تازه این حرف‌ها را به عنوان تحلیل سیاسی مطرح می‌کردند. اما واقع این است که آدم حقاً می‌تواند این سؤال را مطرح کند که آیا مبارزهٔ طبقاتی پدیده‌ای به این اندازه آگاهانه است که ادعا می‌شود.[١١] اگر قضایا را از نزدیک و به عنوان جامعه‌شناس نگاه کنیم، می‌بینیم به اندازهٔ پرولتاریاها، بورژوازی‌ها وجود دارد که اغلب با خود زیادتر اختلاف دارند تا به اصطلاح با دشمن طبقاتی مورد ادعای خود. انجام یک تحلیل مشابه در خصوص رابطهٔ میان دموکراسی و ترقی و دموکراسی و حقوق و غیرذلک دشوار نخواهد بود.

٣. سومین سلسله آشفتگی‌ها، پریشانی در اذهان است. من زیاد متعرّض قضیه تضاد مصنوعی نمی‌شوم که ادعا می‌شود میان آزادی و اصل مرجعیت(اقتدار و سندیت) وجود دارد. ملاحظات قبل به وضوح نشان می‌دهد که تضاد مذکور فقط از لحاظ یک تلقی آنارشیستی از فن سیاست معنا پیدا می‌کند و نه از لحاظ یک دموکراسی که اتفاقاً تعریف آن همانا اقتدار یا مرجعیت متکی بر آزادی است. من در این جا فقط خواننده را ارجاع می‌دهم به کتاب قرارداد اجتماعی روسو، آن جا که گفته است:«فقط قدرت باعث محفوظ ماندن آزادی و شهروندان مملکت می‌شود.»[١٢] البته من به روحیهٔ انقلاب‌گرایی که متداول شده و در خصوص آن ویکتور سرژ گفته است که: «از فرط گرایش به انقلاب‌طلبی کار به این جا می‌کشد که آدم دیگر احتیاجی به انقلاب پیدا نمی‌کند.»[١٣] کاری ندارم، و همین طور بود که خلط مبحثی که قرن نوزدهم میان دموکراسی و علم به وجود آورد طول نکشید. هر چند که بعضی مردم ارتجاعی مسلک مثل پدر روحانی دوبارل (Dubarle) همان برهان را امروزه از سر گرفته باشند. برعکس این نکته، بسیاری از آدم‌ها هستند که خیال می‌کنند که نفس اعتقاد و شهادت به دموکراسی، به آن‌ها نوعی نبوغ سیاسی می‌دهد، گویی که مزاج سیاسی و صلاحیت آن‌ها ناشی از رأی و عقیده‌ای است که پیدا می‌کنند. اما به وفور دیده می‌شود که اگر

کارایی و کارامدی یک تصمیم سیاسی را در دموکراتیک‌ترین شرایط اندازه بگیریم، اشتباهاتی مرتکب می‌شویم یا احتمال ارتکاب آن اشتباهات پدید می‌آید، زیرا که دموکراسی کل حقیقت سیاسی را در خود ندارد و به همین دلیل می‌بینیم که سیاست‌شناسان الی غیرالنهایه در باب امتیاز رژیم‌های سیاسی مختلط بحث می‌کنند. مع‌ذلک مسئله مذکور را کنار بگذاریم و برویم به سراغ مفهومی که خصوصاً امروزه باعث تشویش اذهان است و آن مفهوم اشاعه دموکراسی یا دموکرات‌سازی (دموکراتیزاسیون) است.

لفظ دموکرات را اگر به معنای کوشش دموکراسی برای تحقق غایت نوعی خود، یعنی برقراری یک مساوات هر چه بیشتر و یک عدالت اجتماعی ممکن‌الاجرا معنی کنیم امری متعارف و متناسب جلوه خواهد کرد. با این که می‌دانیم اگر یک جامعه بدل به جامعه انسان‌های برابر بشود، دموکراسی دیگر چیز عبثی خواهد شد، زیرا دیگر هدفی ندارد تا به آن واصل شود. از طرف دیگر، از لحاظ علمی، مساوات‌طلبی افراطی این خطر را دارد که بنیادهای یک دموکراسی زنده ماندنی را متزلزل بکند و این حقیقت را پژوهنده‌ای به نام گرگوار (R.Gregoire) در قسمت نتیجه‌گیری کتابش موسوم به مشاغل دولتی روشن کرده است. همه می‌دانند که دموکرات منشانه‌ترین تصمیمات الزاماً عادلانه‌ترین یا به موقع‌ترین تصمیمات نیست. حقیقت این است که به طور کلی از لفظ دموکرات‌سازی مردم معنای کاملاً متفاوت از «بذل مساعی در راه مساوات بیشتر» استنباط می‌کنند، یعنی این جور می‌فهمند که دموکرات‌سازی به معنای سیاسی کردن تدریجی مجموعه روابط انسانی است. در نتیجه، لفظ دموکرات‌سازی حکم قرص تلخ مزه‌ای را پیدا می‌کند که روی آن لایه قند کشیده‌اند تا قابل خوردن بشود. این لفظ دموکرات‌سازی به نهضتی اطلاق می‌شود که در تمام کشورهای جهان در تپش است. این نهضت متوقف برالغای هر گونه واسطه بین دولت و فرد و محدود کردن مرزهای حوزه‌ای است که به آن «حوزه امور خصوصی و شخصیه» می‌گویند تا به این ترتیب انسان بی‌دفاع تسلیم غول لویاتان (یعنی دولت به قول هابز) نشود.

بعضی از همان قماش متفکرانِ مکتبی خلاصه فکرشان این است که«هر امری که ماهیت اجتماعی داشته باشد باید وارد در سیطره سیاست بشود» و خلاصه غرض حضرات این می‌شود که دولت و جامعه را تبدیل به امر واحدی بکنند. والحق که چه برنامه پر طول و تفصیلی! حقیقت این است که بهتر از این نمی‌توان عمل کرد تا دموکراسی متزلزل بشود و راه برای آمدن خودکامگان هموار شود. هر نوع قدرتی گرایش به این دارد که بر حجم خود بیفزاید و بزرگ‌تر بشود و دموکرات‌سازی به معنای مذکور به قدرت کمک می‌کند تا پیشاپیش تمام موانع را از سر راه خود بردارد و به سرعت به سوی منتهی‌الیه خود یعنی قدرت مطلقه روان شود. در مدینه مورد نظر افلاطون همهٔ امور و مسائل و قضایا سیاسی بود، یعنی مدینه فاضله افلاطون الگو و سرمشق استبدادی خردمندانه بود و در این جا باید اعتراف کرد که این نوع رژیم سیاسیِ مطلوب و مقبول ناخودآگاهانه روشن‌فکران است و اینان بدون ارزیابی همهٔ عواقب قضیه به استبداد فرزانگان علاقه نشان می‌دهند. اغلب پیش می‌آید که همین روشن‌فکران رویّهٔ متناقضی اتخاذ می‌کنند. یعنی سیاست یومیه و کورمال حکومت را دست می‌اندازند و قید و بندهای سیاست را مسخره می‌کنند، شرکت کردن در مجامع کشاورزان ساده‌دل و سبک متصنّع سخنوران سیاسی را به استهزاء می‌کشند. اما از سوی دیگر راه خلاصی جز در طریق دموکرات‌سازی، یعنی به نظر آن‌ها از طریق سیاسی کردن هر چه بیشتر مناسبات میان انسان‌ها، نمی‌بینند. شاید یک سطحی وجود دارد که جایز نیست از آن پایین‌تر بیاییم.

تمام این آشفتگی‌ها و لطمه‌هایش که به اصل و بنیاد دموکراسی اصابت می‌کند و آن قدر اسباب زحمت آن می‌شود، کمتر خطرناک است تا بعضی دام‌هایی که تحولات تمدن کنونی در برابر دموکراسی می‌گسترد و کاملاً هم مسئول آن نیست. می‌توان گفت که این اشکالاتِ جدید از حوزهٔ خارج دموکراسی به درون دموکراسی راه می‌یابد.

الف) چنان که دیدیم، دموکراسی یک نوع منطق درونی دارد. این منطق درونی خود مشروط به شرط خاصی است. آن شرط خاص آزادی است. به موجب این منطق، دموکراسی زمانی درست کار می‌کند که تمام مردم و تمام احزاب قواعد بازی دموکراسی را رعایت کنند. کافی است که در میان یک نظام دموکراسی یک یا دو سازمان یکه‌تازِ (توتالیتر) (چپ یا راست، فرق نمی‌کند) نیرومند سبز شود تا فوراً عملکرد تمام نظام دموکراسی دچار موانع بشود و از صراط مستقیم منحرف گردد. درست مثل این که در بازی ورق یکی از بازیکن‌ها تقلب کند و قاعده‌ای را بشکند. اما واقع این است که امروزه دموکراسی‌های متعددی به علت نشت و نفوذ ناحق احزاب توتالیتر به درون آن‌ها متوقف شده‌اند و بدبختانه اگر دموکراسی بخواهد به اصول اعتقادی خود وفادار بماند، نمی‌تواند در خود داروی این درد را پیدا کند. چشم خود را نبندیم. این مشکل را از طریق راه‌های صرفاً دموکراتیک نمی‌توان حل کرد. زیرا این راه‌ها ذاتاً سیاسی هستند و دلیل سیاسی بودن آن‌ها هم این است که قضیه در واقع تعارض میان عقاید و مفروضاتی است که نمی‌توانند یکدیگر را تحمل کنند. زود یا دیر اگر فکر توتالیتر موفق به تشدید حاکمیت خود بر اذهان و عقول مردم شود، راه دیگری جز راه سیاسی زور واعمال خشونت پیدا نخواهد شد. زیرا نمی‌شود که آدم در عین حال هم بلوت بازی کند و هم بریج. مگر این که دموکراسی به علت درماندگی به نابودی خود رضایت بدهد.

ب) سرچشمهٔ یک مشکل دیگر دموکراسی هم در خصلت غیرمشروط آزادی در رژیم دموکراسی قرار دارد. منافع مادی آدم‌ها را می‌توان با هم جمع کرد و میان آن‌ها اتفاق برقرار کرد، همان طور که صاحبان آراء و افکار سیاسی با هم جمع می‌شوند و ائتلاف می‌کنند. به این دلیل، شاید دموکراسی بیش از هر رژیم دیگر استعداد تحمل انواع فرق و نِحَل فکری فئودالیته را داشته باشد. غرضم از لفظ فئودالیته، هم گروه‌های اقتصادی (گروه‌های فشار) و هم گروه‌های ایدئولوژیکی است. زیرا، بنا به تعریف، یک فئودالیته در حکم جماعت یا گروهی است که بهره‌مند از امتیازاتی است و به

همین جهت دموکراسی مجبور می‌شود سازشکاری‌هایی بکند و حتی گاهی اصول اعتقادی خود را برای ابقای خود نفی کند و خصوصاً خلاف هدف خود یعنی مساوات عمل کند. دموکراسی بیش و کم فشار لابی(یا گروه‌های فشار) را که انواع گوناگون دارند و از امپراتوری‌های اقتصادی گرفته تا احزاب و فرقه‌های مذهبی و سندیکا و ارتش و پلیس و جز آن را در بر می‌گیرند، تحمل می‌کند. آنچه تعجب انگیزتر است وضع آن دسته از گروه‌های فشار است که ایدئولوژی آن‌ها مساوات طلب است و با این وصف می‌کوشند تا نابرابری‌های موجود در جامعه را ثابت نگه‌دارند یا تشدید کنند. کشورداری کار آسانی می‌شد اگر دولتمرد یا سیاست‌گزار می‌توانست بدون مواجهه با مقاومت و موانع، برنامهٔ سیاسی و آرای خود را دنبال کند. این کار آسان نیست، چون مدام مسائل نامترقب، حوادث اضطراری و اولویت بعضی تصمیمات آزادانه توجه اضافی طلب می‌کند و ارادهٔ او را به این سو و آن سو منحرف می‌کند. معضلات اقتصادی و آموزشی و نظامی و جمعیتی و مانند آن از این مقوله است.

به عنوان مثال، مسئله رشد جمعیت را که به‌رغم پیش‌بینی‌های متخصصان روزبه‌روز حادتر می‌شود، در نظر بگیریم. این مسئله رشد نه تنها مسائل معمولی سکونت و مدرسه را برای نظام حکومتی مطرح می‌کند بلکه خصوصاً در کشورهایی که سطح زندگی مردم بالا است، به علت بروز شگفت‌انگیز انواع مطالبات، کارگزاران حکومت دچار وحشت می‌شوند. شاید هیچ وقت رژیم‌های سیاسی آن‌قدر آگاه به ناپایداری و تزلزل خود به عنوان ابزار محدود اجرای سیاست نبوده‌اند، زیرا تشخیص میان امور فوریت‌دار و امور ایدئولوژی و انتقادهای مثبت، و از سوی دیگر، احتیاجات مردم بیش از پیش دشوار شده است. در مقابل چنین وضع جدیدی، اصحاب قدرت از احتیاج مردم به امنیت استفاده می‌کنند و ابواب جمعی نیروهای انتظامی را افزایش می‌دهند تا بتوانند از آن یک سنگر بسازند. این جریان تازه شروع شده است. چه بخواهیم و چه نخواهیم نیروهای پلیس آینده‌ای خواهند داشت و شاید در بعضی

کشورها آینده‌بلاواسطهٔ فوری هم اکنون در دست نیروهای انتظامی قرار گرفته است.

فرض کنیم که در زمینهٔ خلع تسلیحات عمومی به یک موافقت بین‌المللی برسیم، می‌توان پیش‌بینی کرد که برای جبران کاهش نیروهای انتظامی متعارف، به افزایش نیروهای پلیس حتی در سطح بین‌المللی پرداخته خواهد شد و علت سادهٔ آن هم این است که در آینده دشمن به هیئت و سیمای دیگری در خواهد آمد. اما غرض از این گونه ملاحظات غیب‌گویی نیست. یک پیش‌بینی سهل و ساده است که بر داده‌های عینی تحول مستمر سیاسی و آمارهای علم جمعیت تکیه دارد. البته افزایش تعداد قوای انتظامی می‌تواند نتایجی برضد حکومت‌ها به بار آورد، و چه بسا که در چنین اوضاعی آدم‌ها ناظر ظهور مجدد خلقیات نظامی پسند و رزم‌جو بشوند. سرنوشت سیاست به هر تقدیر عوض نخواهد شد، زیرا همیشه حل یک مسئله مسائل جدیدی می‌آفریند یا اشکالات موجود را تشدید می‌کند. در عرصهٔ سیاسی راه حل رضایت‌بخش یا نهایی را فقط در برنامهٔ احزاب می‌توان پیدا کرد.

ج) و سرانجام می‌رسیم به آخرین مسئله. مدتی است که می‌بینیم روش پی‌گیری این است که مثلاً به صورت اندیشه تکنوکراسی (فن سالاری) به یک آموزه (دکترین) تبدیل بشود. در باب این نوع جدید قدرت که همان تکنولوژی می‌باشد مطلب زیاد نوشته شده و حتی به تفسیر گونه‌ای از ماکیاول هم استناد کرده‌اند تا به قضیه تبدیل اسلوب به آموزه مبنای فلسفی هم بدهند، ولی خصوصاً در این قضیه بوی فاشیسم حس می‌شود. به این معنا که فاشیسم را به عنوان کوشش دائم برای تبدیل وسایل به غایات تلقی می‌کنند که در این صورت فاشیسم جدید جز بیان تاریخی تازه یک مطلب کهنه چیز دیگری نیست. آنچه محرز است، این است که تکنوکراسی رو به توسعه شدید دارد و هر چه قدر هم از جنبهٔ نظری آن را محکوم کنند باز هم زنده می‌ماند، چرا که سیطرهٔ فنون یا تکنوکراسی منطبق با بعضی از داده‌های عینی روزگار ما است و یکی از مهم‌ترین داده‌های ممیز عصر ما جنبهٔ ارشادی و برنامه‌ریز چاره‌ساز آن است و واقع این است که همهٔ قوّت جواز پذیرفتگی تکنوکراسی مستتر در برنامه‌های

پنج ساله و هفت ساله و انواع دیگر آن است، به طوری که بسیار مضحک می‌شود اگر کسی که قائل به فضایل مکتب عاملیت اقتصادی در جامعه یا سوسیالیسم برنامه‌ریز است، تکنوکراسی را به محکمه بکشاند. مادام که آدم چشم‌های خود را به نتایج عملی اندیشه‌ها ببندد، این اندیشه‌ها زیبا و دل‌پسند به نظر می‌آیند.

اما قطع‌نظر از چند اختلاف تاریخی که ناشی از تحول خاص اقتصاد امریکا و شوروی می‌شود، به نظر این طور می‌آید که تکنوکراسی وجه مشترک میان این دو ابرقدرت و تا حدی سرچشمه رقابت میان آن‌ها است. اما آینده برای ما چه نقشه‌ای کشیده است؟ در جواب این سؤال می‌توان گفت که آینده بستگی دارد بـه کـیفیت بهره‌برداری که تکنوکرات‌ها از اقتدارات خود خواهند کرد، زیرا تکنوکراسی قادر به ایجاد اختناق و اِعمال فشار بر افکار عمومی است و افکار عمومی که در قرن اخیر بسیار نیرومند بوده در روزگار ما تقریباً فاقد آن قدرت شده است. آن قدر هست که خصوصاً در زمینهٔ فنون، رقابت کردن با صلاحیت اصحاب فنون کار آسانی نیست. البته این نکته حقیقت دارد که انقلاب‌ها اتفاقاً ابزارهای مؤثر افکـار عـمومی بـرای شکستن بازیچه یا دکان رازپروری کارشناسان فنون هستند. با این وصف، اگر احیاناً میان اصحاب فنون کسی پیدا می‌شد که قادر به جذب و بسیج افکار عمومی باشد، هر آینه هیتلر چیزی جز یک پیشگام در این راه تلقی نمی‌شد. اما در هر حال لزومی ندارد که قضایا را به طرز فجیعی جلوه بدهیم.

امر سیاسی پیش فرض‌هایی دارد و این مفروضات امیدی را به ما القا می‌کند. این امید این است که طبقه یا قشر اجتماعی تکنوکرات قادر به حفظ وحدت خود نیست، چنان‌که بدون تردید بورژوازی و پرولتاریا کاملاً از عهدهٔ حفظ یگـانگی خـود بـر نمی‌آید. قانون خصومت فیمابین و رقابت به ضرر اصل حفظ وحدت عمل خواهد کرد. هیچ گروه اجتماعی نیست که مدت مدیدی دربسته باقی بماند، چرا که مقاومت در قبال تنوع افکار و منافع دشوار می‌نماید. عجالتاً دموکراسی دنبال این است که با تکنوکراسی بسازد و قبلاً تا حدّی مندس فرانس (Mendes France) و امروزه شارل

دوگل همین ائتلاف را در فرانسه اجرا کرده‌اند. ممکن است که دموکراسی به سوی نوع دیگر از حکومت (غیر از حکومت پارلمانی) متحول گردد و مثلاً به روش و سبک پله بی‌سیت[۱۴] اخذ تصمیم کند، خصوصاً که از نظر تکنوکرات‌ها دموکراسی چنان رژیمی است که به مردم یعنی به جماعت انتخاب کننده این امکان را می‌دهد که در خصوص اهداف حکومت اظهار نظر کند، اما بقیهٔ قضایا یعنی خصوصاً امر انتخاب وسایل اجرائی را به عهده و انتخاب اهل فن می‌گذارد. ولی خطر می‌تواند از این ناحیه بروز کند که برای اهل فن، خصوصاً با توجه به وسایل جدید، کارهایی آسان‌اند که در تصمیم رأی‌دهندگان سرگردان در مقابل تعداد اهداف تأثیر بگذارند و افکار عمومی را در جهتی سوق دهند که وسایل مطلوبْ امکان این کار را به آن‌ها می‌دهد. توسل به روش پله‌بی‌سیت که ریشه‌اش در ایالت متحد امریکا بوده، امروز سخت مورد استقبال اروپایی‌ها واقع شده و ظاهراً حتی با مزاج آدمی مثل خروشچف هم تناسب داشته است. همان طور که میکلز(Michels) به درستی نشان داده است، تکنوکراسی زمینهٔ مساعدی در احزاب سیاسی جدید دارد. بدون این که وارد جزئیات جامعه‌شناسی احزاب بشویم، به اجمال می‌توان گفت که هر چند در جهان، چند کشور یا چند ملت دموکرات وجود دارد، اما احزاب سیاسی دموکراتیک تعدادشان بسیار محدود است.

اما از همه این تفکرات چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ بخت‌واحتمال توفیق دموکراسی چقدر است؟ هر گونه جواب به این سؤال می‌تواند در حکم یک نوع غیب‌گویی تلقی شود، در حالی که من کار خود را محدود کردم، یعنی چند پیش‌بینی کردم و آن را بر داده‌های ناشی از تحلیل تجارب کلی انسان مبتنی کردم، شاید می‌توانستم لحنِ به ظاهر متواضع‌تر به صحبت خود بدهم که خصوصاً در مجلات رواج دارد و طرح بازپرداخت و برنامه‌ریزی جدید و نسخه‌نویسی برای تجدید دموکراسی از لوازم آن است. اما حقیقت این است که در این زمینه دارویی که شفابخش جمیع امراض باشد

وجود ندارد. یعنی در هر موردی احوالات خاص و شرایط تاریخی آن مورد را باید در نظر گرفت. علاوه بر این، پیکر سیاست به بعضی چیزها حساسیت نشان می‌دهد. اضافه براین، به علل تاریخی دشوار است که مثلاً دموکراسی از نوع غربی را بتوان در جهان سوم متحقق کرد. زیرا در این نوع کشورها نمی‌توان نهال خلقیات و روحیات غربی را که به مرور ایام و در شرایط فرهنگی و اقتصادی معیّنی شکل گرفته است بدون تغییرات لازم در زمین جهان سوم کاشت.

این گونه احتیاط‌کاری‌ها و به رغم احساسی که این مقاله‌ها می‌تواند در خواننده برانگیزد، به این معنا نیست که من در باب قضیهٔ مطروحه نظری ندارم و به مسئله غایات و اهداف نهایی هم توجهی نمی‌کنم. اهداف سیاسی محدودند و در آنچه که مربوط به غایات قصوای سیاست می‌شود همان‌ها را در اخلاق و اقتصاد و دین هم می‌توان پیدا کرد. مثلاً اجرای عدالت امتیازی نیست که منحصر به سیاست باشد و در هر حال فقط زمانی می‌توان به دموکراسی به عنوان یک رژیم سیاسی و نه یک رژیم فوق سیاسی اعتماد کرد که آدم توقعات خود را به همان غایاتِ محدود سیاست بسنده کند. اما یک استنتاج ماورای طبیعیِ دیگر هم می‌توان کرد که مربوط می‌شود به مناسبات میان دموکراسی و سیاست به طور کلی.

دموکراسی رژیمی است که ثباتش دقیقاً ناشی از عدم ثبات مصالح و منافع و آرای آدم‌هایی است که با یکدیگر رقابت می‌کنند. بنابراین، نشانی از روحیهٔ پهلوانی و قهرمانی در آن نمی‌توان سراغ کرد. به همین دلیل است که لازمهٔ دموکراسی شهامت بسیار است که به صورت آگاهی‌های شهروندانه آدم‌ها جلوه‌گر می‌شود، خصوصاً که دموکراسی واقعیات و اموری را باید اداره کند که در مقام مقایسه با درخشندگی آرمان‌هایی که برای آیندهٔ آن مردم تصور می‌کنند معمولاً فریب‌دهنده و مأیوس‌کننده است. روسو می‌گفت: «هیچ دولتی بیشتر از دولت دموکراتیک یا توده‌ای در معرض جنگ‌های داخلی و آشوب‌های درونی نیست. چراکه غیر از حکومت دموکراسی هیچ نظامی آن‌قدر قویاً و مستمراً راغب به تغییر شکل دادن و نیازمند مراقبت و احتیاط و

ابراز شجاعت برای ابقای آن در شکل دائمی‌اش نیست. خصوصاً در همین حکومت دموکراسی است که شهروند باید به نیروی عزم راسخ و ثبات مسلح شود.»[۱۵] روسو اضافه می‌کند که:«اگر قومی به نام قوم خدایان وجود داشت، این قوم امور خود را به روش دموکراسی اداره می‌کرد. حکومتی به درجه کمال حکومت دموکراسی به درد آدمیزاد نمی‌خورد.» اما من گمان نمی‌کنم حکم اخیر روسو درست باشد، زیرا می‌دانیم خدایان ساکن کوه المپ [اساطیر یونان باستان] تصویری از دموکراسی به ما ارائه نمی‌کنند ولی مسلماً تصویر بسیار درستی از سیاست به طور کلی به ما نشان می‌دهند. همان طور که ماکس وبر استنباط کرده، دین چند خدایی یک دین ذاتاً سیاسی است. و اگر خدایی احد و واحد وجود داشته باشد این خدا دموکرات نیست. برخلاف روسو من فکر می‌کنم با توجه به تعدد و تکثر عواطف و شهوات و عقاید انسان‌ها، دموکراسی رژیمی است که شایستهٔ طبیعت آدمیزاد است. دموکراسی در حکم اقبال بلند و سفیدبختی انسان است. دموکراسی همیشه مقصد و مرام و آرزوی کسانی است که زیر یوغ خودکامگان زندگی می‌کنند، هر چند که به محض تصرف مجدد آزادی به تحقیر آن دست می‌زنند. سرنوشت دموکراسی این است که پیوسته مطلوب و دل‌پسند و در عین حال بی‌اعتبار به نظر آید. حتی اگر هم دموکراسی ناپدید می‌شد موقت بود، زیرا سریعاً ابتدا در دل‌های مردم و بعد عملاً زنده می‌شد. خودکامگی انواع دارد و این انواع جاودانه دوام نمی‌کنند و اندیشهٔ دموکراسی لایزال و ابدی است و نظام دموکراسی همدست تفکر است و فکر کردن تفرقه انداختن است و این جا است که قضیهٔ توالی رژیم‌های خودکامه و رژیم‌های دموکراسی که در ابتدای این مقاله تذکر دادیم معنی‌دار می‌شود. یعنی سیاست و کشورداری تصویر بازگشت بی‌وقفه است و این بازگشت بی‌وقفه به نوبهٔ خود نماد و مظهر خواهش‌های نفسانی تغییرناپذیر انسان است. از همین رهگذر است که به مراتب بهتر می‌فهمیم به چه دلیل دموکراسی آرمانی هیچ وقت به وجود نخواهد آمد. دموکراسی آرمانی در واقع نمایشگر وضع و حال آدمیانی است که فاقد شهوات و بوالهوسی هستند، بدون خواهش‌های نفسانی، بدون

رؤیا و دست‌وپا بسته در اختیار خودکامگان دستگاه قدرت. در همین نظام دموکراسی آرمانی مفهوم مساوات به یکسانی و یک نواختی ساده و مبتذل و ملال‌آور تحویل می‌شود به این دلیل که نافی هر گونه آزادی خواهد بود.

بنابر آنچه گذشت، فقط این دو باقی می‌ماند: یا مفهوم بازگشت بی‌وقفه حقیقت امر سیاسی و حقیقت انسان است و مفهوم رهایی و رستگاری انسان هیچ معنایی ندارد، یا این که رهایی و رستگاری معنایی دارد و جای آن در نقطه‌ای در بیرون سیاست (به معنای عمل سیاسی) است. اما اگر رهایی و رستگاری متقرر در سیاست نیست در دموکراسی هم نمی‌تواند باشد، زیرا دموکراسی یکی از روش‌های اداره کردن امور سیاسی است. دوورژه(Duverger) اظهار امیدواری می‌کند که تکنیک‌های روان‌شناسی متداول در روزگار ما معّرف «آخرین مرحله تنفیذ سیاست ناآگاهانه است که در خلال آن مردم چون به اسلوب و مکانیسم دستکاری وقوف ندارند مورد دستکاری پیشوایان خود واقع می‌شوند.» همین دوورژه اعتقادی دارد ــ به این که نظر ماکیاول دائر بر این که «حکومت کردن همانا قبولاندن [نظر حاکم به مردم] است»[۱۶] غلط از کار در می‌آید. این حرف آرزوی همه دموکراسی‌های نوزاد و نیز همه انقلاب‌های آزادی‌بخش بود. با همهٔ این اوصاف تمام دموکراسی‌ها و تمام انقلاب‌های آزادی‌بخش دچار همان دست‌اندازهای قدیمی و مألوف شدند. فقط آدم متدین ایمان دارد و آدم سیاسی کسی است که باعث باور کردن مردم می‌شود و حق با ماکیاول است. سیاست در واقع تقلید از دین است.

خداوندا بزرگی به تو می‌برازد و بس. فقط تویی که مهربانی. فقط تویی که دادگری. سخنانی از این نوع یا از نوعی دیگر برحسب این که چه دینی داشته باشیم متصل بر زبان‌ها جاری خواهد بود. اگر خود انسان کمال نباشد چگونه می‌تواند تجسم کمال بشود. آدمیزاد کامل نمی‌شود. آدمیزاد از روز ازل کامل بوده است. از سوی دیگر، از لحاظ انسانی قضیهٔ هبوط انسان بی‌معنی است، زیرا اگر چنین عقیده‌ای صحت داشته باشد، لازم می‌آید که اولین آدمیزاد خدا بوده باشد. و در چنین صورتی این

مسئله پیش می‌آید که چگونه این خدا توانسته است بدل به چیز دیگری غیر از خدا بشود. یعنی تبدیل به انسان بشود؟ یا کمال چگونه توانسته دچار نقصان بشود؟ آن‌قدر که به دور و بر خود نگاه بکنیم، می‌بینیم که جهان جایگاه ذواتی است که گاهی با هم ائتلاف می‌کنند تا با یکی از همین ذوات موجود میان خودشان نبرد کنند و گاهی با هم اتحاد می‌کنند و آشتی کاذب راه می‌اندازند و یا این که صلح موقت برقرار می‌کنند و این نبردها حاکی از نتایج ابدی (همین ذوات)، یعنی سیاست و علم و دین و اخلاق و هنر است. گاهی پیش می‌آید که یکی از این ذواتْ متجاوز و زیاده‌طلب از آب در می‌آید، یعنی پایش را از گلیم خود زیادتر دراز می‌کند و سلسله مراتب ارزشی رایج را به نفع خود می‌خواهد ضبط کند. به یک اعتبار می‌توان گفت که وجه امتیاز مراحل تمدن یا ادوار تاریخ هر بار این است که به برتری یک ذات معین متعین شوند. مثلاً سیاست برصدر می‌نشیند و گاهی تفوق دین محرز می‌گردد و گاهی حاکمیت علم و... مقرر می‌شود. ظاهراً این طور به نظر می‌آید که ما فعلاً در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که ذات سیاست بر سایر ذوات برتری پیدا کرده است. یعنی سیاست علم را حبس می‌کند، علم حقوق را آزار می‌دهد، نسبت به هنر خشونت می‌کند و تقلید مضحک دین را در می‌آورد. اما سیاست هم مثل ذوات دیگر [یعنی علم و هنر و اخلاق و اقتصاد] در راه تصرف امر مطلق شکست می‌خورد. چون امر مطلق یا خدا در ماورای همه ذوات حتی ماورای ذات دین قرار دارد و علتش این است که ذوات مذکور ذاتیِ فعالیتِ انسان و متحلل در آن هستند. در میان تنازعاتی که میان این ذوات جریان دارد، رسالت سیاست همانا اندیشیدن به وقایع پس از حدوث آن‌ها است. انسان، انسان را نجات نمی‌دهد یا این که بشریت مقهور سنگدل‌ترین نظام‌های خودکامه خواهد شد. فقط خدا خودکامه مطلق است، زیرا خدا آزادی مطلق است. خدا یگانه و بی‌همتا است. خدا از سیطرهٔ سیاست می‌گریزد، زیرا سیاست سلطه انسان بر انسان است. در نتیجه، قویاً شک دارم در این که حتی اگر دموکراسی در تمام کشورهای کره زمین هم حاکم باشد یک آدم خودکامه از انبوه آدم‌های خودکامه جهان کم بشود.

تمدن باید مدام برضد خود مبارزه بکند تا زیر تفوق مستمر یک ماهیت یا یک ذات نرود. تمدن چیزی است بسیار ظریف و شکننده! تمدن مبتلا به یک توهّم شکوهمند بود، یعنی قائل بود به این که هر چه غیریونانی باشد بربر است. ولی ما که تا این حد تمدن‌های دیگر را چه از نظر قدمت و چه از نظر بُعد فواصل کشف کرده‌ایم و تاریخی مطول از زندگی گذشتهٔ خود پشت سر داریم، اکنون می‌دانیم که عنصر بربر در خود ما است و در درون فرد فرد ما قرار دارد. عنصر توحش در پسِ تمام افکار ما حتی در پس اصیل‌ترین آن‌ها و از جمله در دموکراسی و دوستی و عشق پنهان است و ما به قیاس با این عنصر بربر باطنی خودمان است که خود را متمدن قلمداد می‌کنیم. اما خصوصاً این تجربهٔ تلخ را می‌کنیم که هر بار رستگاری را صرفاً در سیاست به عنوان ذات ممتاز می‌جوییم، آن‌وقت تمام نظام تمدنی شروع به لرزیدن می‌کند و همین موقع است که عنصر توحش قیام می‌کند و ترس و سنگدلی و خشونت نیز ظاهر می‌گردد. انسان برای این که بهتر الوهیت خود را باور کند به هبوط خود تظاهر می‌کند، این است که باید نه به سیاست و نه به هیچ‌یک از ذوات دیگر اجازه ندهیم که نقش نجات‌بخش بشریت و نجات‌بخش سایر ذوات ظاهراً از خود بیگانه شده را بازی کنند. همه این ذوات متساویاً در حکم تکه‌پاره‌های کنده شده از امر مطلق و خرده‌ریزه‌های دوستی و شفقت انسان هستند.

اگر تمدن مابخواهد تعادل خود را باز یابد، باید به آن مفهومی که نیچه مراد می‌کرد مرگ سیاست را اعلام کند، یعنی سیاست را که از یک‌سو به علت سیاسی شدن متزاید روابط انسانی و از سوی دیگر به علّت خشونتی که نظریه‌پردازان تئوری زوالِ دولت آن‌را می‌ستایند، تبدیل به یک نوع بُت شده واژگون کنند. واقع این است که در هر دو مورد آن‌ها خیال می‌کنند که راه نجات از معبر سیاست می‌گذرد. از یک سو سلطه سیاست بر مردم را تشدید می‌کنند و از سوی دیگر نابودی آن را توصیه می‌کنند، به این بهانه که سیاست مانعی بر سر راه آشتی انسان با انسان است. تناقض میان این دو راه حل ظاهری است، زیرا کسانی که از جهت نظری قائل به زوال امر سیاست هستند

اتفاقاً همان‌هایی هستند که عملاً[*] در تشدید روند سیاسی کردن حیات اجتماعی شرکت دارند.

از لحاظ ما، از میان رفتن سیاست، آن طور که در این مقاله مطمح نظر ما است، مستلزم این است که پدیدهٔ سیاسی به عنوان فعالیتی که در خدمت انسان است به حیثیت مجددی نائل شود. حتی در دموکراسی خطر این هست که آدم‌ها برای نفس سیاست به سیاست بپردازند و معنی این قضیه این است که آدم‌ها همهٔ امور را منحصراً از زاویه دید دموکراسی نگاه کنند. کوشش در دموکرات کردن یکی از راه‌های سیاسی کردن همهٔ امور است. با توجه به این که دموکراسی یک رژیم سیاسی است پس دموکراسی فقط یک حوزه صلاحیت در عرصهٔ سیاسی دارد و به این اعتبار فقط مسائل سیاسی را می‌تواند حل کند. فقط یک رژیم پلیسی می‌تواند این فکر را به مردم بقبولاند که سیاست و دموکراسی می‌توانند صلاحیت حل کردن مسائل علمی و هنری و اخلاقی و جز آن را داشته باشند. از آن جایی که امر سیاسی یک ذات است مثل ذوات دیگر، فعالیت سیاسی هم به سهم خود فعالیتی است میان فعالیت‌های دیگر، در کنار اقتصاد و هنر و علم. انسان به کمال خود نمی‌رسد مگر این که همه این فعالیت‌ها را توأماً و دوشادوش یکدیگر انجام دهد.

کسی حقیقتاً دموکرات است که قوهٔ درک امور سیاسی را ـ آن طور که وصف کردیم ـ داشته باشد.

۱۹۷۶نوامبر ـ ۱۹۵۹ سپتامبر.

یادداشت‌ها

* این ترجمهٔ یکی از مقالات کتابی با مشخصات زیراست:

Julien Freund , *Le nouvel* âge, Paris, 1970.

۱. برای نشان دادن گوشه‌ای از روحیهٔ متداول آن عهد مثالی می‌آوریم از کتاب میرابو تألیف بارتو

(L.Barthou) که بعداً وزیر امور خارجه فرانسه شد. بارتو می‌نویسد: «در روزگار ما این که پادشاهی نامه‌ای را مهر کند و بفرستد کسی را توقیف کنند به حدی در حکم تجاوز وحشت‌انگیز به ساحت عدالت و حقوق فردی تلقی خواهد شد و امروزه به‌قدری برای ما دشوار خواهد بود که نه تنها اصل آن را قبول نمی‌کنیم بلکه حتی تصور وجود آن نیز صعوبت دارد و هر گونه احتجاج و دلیل و برهان آوردن هم که این اعمال را محکوم کند، اسباب خستگی و تعجب خواهد بود. زیرا قول به بدیهیات در حکم بیهوده‌گویی است.»

2. V. Serge, *Les mémoires d'un révolutionnaire*, Paris, 1967, P.63.

3. *Gorgias*

۴. از میان امثله بسیار می‌توان مراجعه کرد به نوشته‌های ا.بومه (E.Bome) در مجله *Esprit* سپتامبر ۱۹۵۹.

5. Edit. MEGA.I.P.434.

6. Edit. Riviére, paris, 1929, p.83.

۷. کسانی که تصور می‌کنند آزادی امری تصرف‌کردنی است معمولاً چیزی جز آدم‌های دموکرات‌نما نیستند، مگر در ممالکی که آزادی‌های اساسی وجود ندارد یا به رسمیّت شناخته نیستند. دیکتاتورها قائل به این هستند که آزادی چیزی است که قابل تصرف در آینده‌ای نامعین است و به این بهانه متعذر می‌شوند تا در عمل یوغ استبداد را بر رعایای خود تحمیل کنند. تلقی آزادی به مثابه یک غایت، به معنی پذیرفتن ضمنی این نکته است که آزادی امری دادنی نیست و حتی کسی نمی‌خواهد آن را به کسی بدهد. همهٔ رژیم‌های دیکتاتوری متکی بر وعده آزادی هستند و همین مطلب را شعار تبلیغاتی خود می‌کنند.

۸. صرفاً برای اطلاع خوانندگان می‌خواستم بگویم که به نظر من صور قدرت یا رژیم‌های سیاسی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. رژیم‌های خودکامه که مایل به افزایش بیش از اندازهٔ قدرت و حوزهٔ صلاحیت دولتمردان هستند. رژیم‌های هرج و مرج طلب (آنارشیست) که قائل به لغو قدرت و امحاء نفس فرمانروایی هستند، رژیم‌های مزوکراتیک (Mesocratique: تعادل قدرت) با توجه به تعدد فعالیت‌های انسان و صلاحیّت‌های متقابل آن‌ها مثل فعالیت اقتصادی، فرهنگی، هنری، اخلاقی، دینی، علمی و قس‌علی‌هذا، قائل به برقراری تعادل در میان صور گوناگون قدرت هستند. اما به این دلیل که لفظ دموکراسی باعث خلط و التباس و استعمالات بی‌معنی شده به نظرم رسید که تعبیر مزوکراسی برای تصریح مجموعه رژیم‌های متعلق به دسته سوم مرجح است.

۹. این که در بعضی شرایط یک رژیم دموکراسی مجبور به محدودکردن آزادی می‌شود یا این که نمی‌تواند آزادی را در حد کمال آرمانی مقرر کند، نباید نتیجه گرفت که آزادی‌های موجود در رژیم دموکراسی آزادی‌های صوری هستند و رژیم‌های دیکتاتوری که هر گونه آزادی را لغو می‌کنند، به این بهانه که دموکراسی‌ها هم مجبور به تحدید آزادی می‌شوند، از روی سوءنیت عمل می‌کنند. آدم نباید حتماً کارشناس امور سیاسی باشد تا به اختلاف میان رژیمی که می‌کوشد بیشترین حد آزادی ممکن را به مردم بدهد و رژیمی که به هر دری می‌زند تا آزادی را محدود کند پی ببرد. مثلاً مضحک است

که آدم به این بهانه که هیچ دوستی‌ای کامل نیست اساساً از دوستی کردن چشم بپوشد.

10. Alain, *Politique*, Paris, P.U.F., 1952.

11. S.Weil, *Oppression et libert*é, Paris, Gallimard., 1955. P.17

12. Livre ll. chap.,12.

13. .*Op.cit*, p.19.

۱۴. plebiscite مراجعهٔ مستقیم به مردم برای نظرخواهی در خصوص یک یا چند مسئله خاص ـم.

15. *Contrat Social*, livre lll., chap. IV.

16. *Méthodes de la science politique*, Paris, P.U.F., 1959.

سیاست و اخلاق

ژولین فروند

مسئله روابط سیاست و اخلاق یکی از مسائل اساسی فلسفهٔ سیاسی است که مرز نمی‌شناسد و در همه تمدن‌ها مطرح شده است و از آن جمله است در ادبیات قدیم هند در کتاب آرتاساسترا[1] تألیف کائوتیلیا (Kautylia) که مندرجاتش خواننده امروز را قویاً آزرده می‌کند زیرا نویسنده می‌گوید هر سیاستی که بتواند اقتدار و مرجعیت خود را با موفقیت به کرسی بنشاند و کاری به کار وسایل به کاربرده برای تنفیذ اقتدار خود نداشته باشد همان سیاست درست است. برخلاف این نویسندهٔ هندی، نویسندگان دیگری هستند که می‌گویند مدینهٔ فاضله (آرمانشهر) آن چنان جامعه‌ای است که کار کشورداری‌اش منطبق با قواعد و تجویزات اخلاق باشد و این‌گونه متفکران در قرن‌های پیش بسیار زیاد بوده‌اند و جوامع خیالی بسیار در کتاب‌های خود تصویر کرده‌اند. امّا میان این دو دسته نویسندهٔ افراطی گروه دیگری هستند که ظریف‌اندیش‌تر و گاهی خرده‌گیرترند و به هر صورت به تاریخ و تأمل در رفتار روزمرّه آدمیان بیشتر توجه می‌کنند.

بعضی از این نویسندگان مثل آلبر کامو عقیدهٔ خود را به صورت یک نوع آرزو

بیان می‌کنند و میل دارند که «زبان اخلاق وارد در کار سیاست بشود»[۲] یا این که اساساً سیاست مقیّد به اخلاق بشود. بعضی دیگر گفته‌اند اخلاق و حقوق باید مقیّد به قیود دولت بشوند، یعنی مصالح دولت را در نظر داشته باشند و اسپینوزا در همین زمینه گفته است: «پس می‌بینیم که شهروند قائم به ذات خود نیست، قائم به شهر و دولت آن شهر است و ملزم به اطاعت از احکام آن دولت است و هیچ‌کس حق اخذ تصمیم در باب درستی و نادرستی و اخلاقی بودن و اخلاقی نبودن امور ندارد. برعکس چون هیئت دولت را باید فکر واحدی هدایت کند و در نتیجه ارادهٔ دولت باید مانند ارادهٔ عموم تلقی شود، لذا دولت آنچه را که درست و نیکو شمرد شهروندان هم باید در تمام موارد به دولت اقتدا کنند. بنابراین، اگر شهروندی که قاضی هم هست احکام حکومت را ظالمانه بپندارد، به رغم نظر منفی خود، ناگزیر از تبعیت از همین احکام مصوّب حکومت است.»[۳] اما بسیاری اعتقاد دارند که حقوق یا نهادهای حقوقی خصوصاً در ادوار درماندگی و احوال استثنایی مجاز و مخیّر به نقض قواعد اخلاق و تخلّف از آن است. با این وصف، توکویل در کتاب خاطرات خود می‌نویسد که خلقیات جوامع مختلف متفاوت است «امّا اخلاقیات دولتمردانی که امور عمومی را اراده می‌کنند در همه جا یکسان است.»[۴] البته ظریف‌اندیشان معتقدند که اصل تفکیک انتزاعی میان نفس خیر و شر را باید کنار گذاشت و به طرزی ملموس‌تر برای همه، به امور خیر و امور شر قائل شد. ولی بعضی متفکران دیگر مثل منتسکیو می‌گویند که اساساً قلمرو سیاست و اخلاق دو عرصهٔ متفاوت‌اند و همین منتسکیو در این باب چنین می‌نویسد: «تمام مفاسد سیاسی، مفاسد اخلاقی نیستند و تمام مفاسد اخلاقی مفاسد سیاسی نیستند، و این حقیقت نکته‌ای است که نباید از چشم قانون‌گزارانی که ممکن است با قوانین خود افکار عمومی را منزجر کنند، دور بماند.»[۵] و بالاخره آن‌هایی که در باب این قضایا به نظر نقادانه‌تری نگاه می‌کنند ما را برحذر می‌دارند از این که در دام مواعظ اخلاقی رجال سیاسی نیفتیم، زیرا این مواعظ، نیرنگ و در حکم «ظاهرسازی اخلاقی» هستند و دولتمردان با تظاهر به

اعتقادات اخلاقی و رجوع به عواطف خیرخواهانه شهروندان، در واقع می‌خواهند اطاعت شهروندان را آسان‌تر جلب کنند.

البته غرض از امثله‌ای که ذکر شد، این است که تنوع آرا در خصوص مناسبات میان سیاست و اخلاق روشن شود. امّا در میان این همه آرا، من یکی از آن‌ها را که به «نظام اخلاق دوگانه» معروف شده از دیگران متمایز می‌کنم و در باب آن به تفصیل صحبت می‌کنم، چرا که این رأی اساس این بحث است و لذا به صورت کم و بیش واضح، متضمن اغلب آرای قریب‌المضمون دیگر هم هست. صورت این رأی یا قضیه را این طور می‌توان بیان کرد: آیا یک نظام اخلاقی عالم‌پسند جهان‌گیر برای تنظیم رفتار معمولی قاطبه آدم‌ها و یک اخلاق خاص قابل قبول برای رجال سیاسی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا اصول و قواعد اخلاقی عمومی قابل به کار بردن در تمام فعالیت‌های انسان است مگر در یک مورد که آن هم فعالیت سیاسی است؟ البته همین قضیه را می‌توان در چارچوب یک نظام فلسفی مشخص مثلاً سیستم هگل هم مطرح کرد. هگل می‌نویسد: «یک زمانی در باب تعارض میان اخلاق و سیاست و این که اخلاق باید بر سیاست حاکم باشد خیلی حرف‌ها زده شده. اما آن‌قدر هست که خیر و صلاح دولت یک نوع مشروعیت دارد و خیر و صلاح افراد مملکت یک مشروعیت دیگر و کاملاً متفاوت با مشروعیت اوّل. دولت تجسّم جوهر اخلاق است و ذاتاً حق و حقوقی دارد و دولت (یعنی موجودیت دولت) امری ملموس و مادی است و نه مجرّد و انتزاعی. فقط همین وجود ملموس است که می‌تواند اساس رفتار و مبنای سلوک دولت قرار گیرد و نه یک سلسله افکار کلی که همان اخلاق (اَنفُسی یا ذهنی) باشد. این که بعضاً اعتقاد دارند که سیاستْ بی‌عدالتی را در بطن خود دارد و این خود از مظاهر تعارض میان اخلاق و سیاست است، مبتنی است بر یک مشت تصورات غلط در باب اخلاق ذهنی (سوبژکتیو)، در باب ماهیت دولت و وضع دولت نسبت به نظریهٔ اخلاق ذهنی.»[6] بنابر آنچه گفته شد، اخلاق دولتی هگل چیزی غیر از اخلاق فردی است و همین اخلاق دولتی هگل تازه این امتیاز را هم

دارد که حالت عینی دارد و ذهنی نیست. به این ترتیب، می‌بینیم کـه هگـل بـرخـلاف رأی معتاد و متداول که اولویت را به اخلاق فردی یا شخصی می‌دهد، رأی مـتفاوتی در این زمینه اظهار می‌کند که اخلاق مطلوب اوست و در عین حال می‌تواند عالم‌گیر و جهان‌پسند باشد.

بسیاری گمان کرده‌اند که ماکیاول طراح اندیشهٔ اخلاق دوگانه بوده و مبانی نظری آن را فراهم کرده است. این نسبتی که به ماکیاول می‌دهند از دو جـهت غـلط است. اوّل آن‌که فکر دوگانگی اخلاق اصلاً قبل از ظهور ماکیاول پیدا شده، دوم آن‌که مـاکـیاول اساساً نه تنها به هیچ‌وجه مخترع فکر اخلاق دوگانه نبوده بلکه حتی اشاره هم بـه آن نکرده است. برای ایـن کـه ایـن گـونه تـفسیرهای غـلط را دور بـیندازیـم بـهتر است تاریخچهٔ مختصری از فکر اخلاق دوگانه به دست بدهیم.

اگر نوشته‌های هندی را کنار بگذاریم و به فرهنگ غربی کـه مـبادی آن یـونانی و رومی است اکتفا کنیم باید به گفتگوی مـهمی کـه مـیان اهـالی آتـن و اهـالی مـلوس (Melos) واقع شده و توسیدید مورّخ آن را نقل کرده مـراجـعه کـنیم. در ایـن گـفتگو سفرای آتن به رؤسای ملوس می‌گویند که معیار و مقیاس اخـلاق و عـدالت نسـبت قدرت یا زور است: یعنی «ما نباید [یعنی طرفین گفتگو] از حدود امور مثبت و ملموس خارج شویم. ما می‌دانیم و شما هم مثل ما می‌دانید کـه در اسـتدلالات مـردم، زمـانی عدالت هم منظور می‌شود و به حساب می‌آید که قدرت هر دو طرف، یـعنی قـدرت طرفین دعوا برابر باشد. در مـوارد عکس، نـیرومندان اقـتدارشـان را تـنفیذ مـی‌کنند و ناتوانان مجبور به تسلیم می‌شوند.»[۷] با همه این اوصاف و از جهت نظری، اولین کسی که پایه‌های اخلاق دوگانه را کارگذاشته ارسطو بوده اما عجیب است که این کار را در خصوص مقام و منزلت شهروند انجام داده و نه در خصوص شأن و منزلت قدرت. در این خصوص، ارسطو می‌نویسد: «این که آدم بتواند شهروند خوبی باشد بدون این که

بدون این که صفات انسان شریف را داشته باشد، امر واضحی به نظر می‌آید.»[۸] ارسطو نظر خود را بر چندین دلیل متکی می‌کند: اوّل آن‌که فضیلت اخلاقی انسان این‌طور معلوم می‌شود که کامل و مطلق است، در صورتی که فضیلت مدنی متناسب با تنوع اشکال و صور حکومت است و حتی در یک جامعه سیاسی کامل، تمام اعضای جامعه الزاماً مردانی نیستند که اخلاقاً خوب باشند، بعد هم اخلاق مدنی آدمی، متناسب با نقش و وظیفه‌ای که در جامعه دارد تغییر می‌کند. ارسطو از این گونه حرف‌های خود نتیجه می‌گیرد که نوع تربیت دولتمردان باید از تربیت شهروندان معمولی متفاوت باشد و دلیلی که برای این مطلب می‌آورد کمی عجیب می‌نماید. می‌گوید سیاستمداران باید مظهر برترین اصول اخلاقی باشند، زیرا آنان باید مجهّز به فضیلت انفرادی احتیاط باشند و سخن غیر مستقیم ارسطو این است که نزد رجال سیاسی، فضیلت انسان اجتماعی باید همراه با فضیلت آدم انفرادی باشد. این را هم بگوییم که در قرون وسطیٰ شوراهای انجیلی نه تنها عمل کردن به اخلاق دوگانه را موعظه می‌کردند بلکه به چندگانگی اخلاق معتقد بودند. به این معنا که می‌گفتند وظایف و اجبارهای اخلاقی یک روحانی و شوالیه و سوداگر با همدیگر تفاوت دارد.

امّا همان‌طور که قبلاً گفتیم، ماکیاول هیچ‌وقت صراحتاً از قضیه اخلاق دوگانه صحبت نکرده و این پیروان ماکیاول بوده‌اند که وکیل مدافع نظر مذکور شده‌اند و برخلاف آن چیزی که می‌تواند به ذهن انسان متبادر شود، انبوه آدم‌هایی مثل بوترو (Botero) و کیارامونتی (Chiaramonti) و بوکالینی (Boccalini) یعنی طراحان نظریهٔ مصالح عالیه دولت نیستند که اخلاق دوگانه را به ماکیاول نسبت داده‌اند. نوشته‌های متفکران مذکور کم‌ارزش است و بیشتر به بحث در اطراف هنر کشورداری پرداخته‌اند که در آن روزگار جانشین فلسفهٔ سیاست بوده است. و حتی هوشمندترین آدم این جماعت، فراپائولو سارپی (Fra Paolo Sarpi) نیز به صورت غیر مستقیم هم اشاره‌ای به قضیه اخلاق دوگانه در آثار خود نمی‌کند. حقیقت این است که در ابتدای قرن هفدهم در فرانسه و آلمان بوده که مسئله دوگانگی اخلاق مطرح و مقبول شده و

متفکران اساس آن را نه تنها به ماکیاول بلکه به تاسیت [مورّخ لاتینی اهل رم، ۱۲۸–۵۵ مسیحی] هم نسبت داده‌اند. در این مقاله، من از نویسندگان آلمانی مثل کلاپمار (Clapmar) و کُنرینگ (Conring) که از مدافعان نظر مذکور بوده‌اند صحبتی نمی‌کنم و بر مبنای نمونه‌هایی از چند نویسندهٔ فرانسوی نشان خواهم داد که آنان چگونه تحت تأثیر سیاست عملی ریشلیو [سیاستمدار فرانسوی، اسقف و خطیب و نویسنده، ۱۶۴۲–۱۵۸۵] تئوری اخلاق دوگانه را پایه‌ریزی کرده‌اند.

بدون این که وارد جزئیات قضیه بشویم، پیشاپیش معنی و مدلول این نظریه را بگوییم، چرا که تعدادی از مفاهیم ساخت این دوره، خصوصاً مقارن انقلاب کبیر فرانسه، از مسیر اصلی خود منحرف شده‌اند. مسئله اساسی مطرح در این زمان، این بود که فعالیت سیاسی امری است مستقل و خودمختار و بنابراین امری است که از اخلاق و خصوصاً از دین جدا است. ضمناً برای این که به سهولت دچار گمراهی ناشی از میراث بازمانده از افکار نویسندگان قبل از انقلاب فرانسه نشویم و مرتکب بعضی سوء تفاهمات نشویم، لازم می‌دانم چند اصل مربوط به نقد تاریخی را تصریح کنم. در قرن هفدهم سبک کشورداری سلطنت مطلقه بود و متفکران قائل به استقلال و خودبنیادی نفس سیاست بودند. مثلاً سیلون (Silhon) یکی از مشهورترین نویسندگان این دوره می‌گفت که «سلاطین قبل از این که مسیحی باشند بهره‌مند از استقلال مطلق و کامل هستند و هیچ رابطه‌ای اعم از مستقیم یا غیرمستقیم با هیچ قدرت دیگری که برتر از قدرت آن‌ها باشد، ندارند.»[۹] اصل سلطنت مبتنی بر حقّ تفویض شده از جانب خدا طریقه دیگری بود برای تأیید خودمختاری پادشاه در قبال مداخلات احتمالی دین و کلیسا. زیرا قدرت پادشاه به صورت بلاواسطه ناشی از ذات باری می‌شد و نه منبعث از میانجی‌گری یکی از اصحاب قدرت. به طوری که عدم شناخت قوانین سیاست مترادف با عدم شناخت قوانین الهی می‌شد و جدال میان متألهین مسیحی را جنتیلیس (Gentilis) در عبارت خطابی مشهوری خلاصه کرده است دائر بر این که: «ای متکلمین، در امری که به شما مربوط نمی‌شود سکوت

اختیار کنید.»[۱۰] خود مفهوم مصالح عالیه دولت هم فرمول دیگری برای مطالبه خودمختاری و نجات سیاست از یوغ دین و اخلاق بوده و مثلاً پریزاک (Priezac) می‌گوید که قانون نیرومند و برتری که حاکم بر تمام قوانین دیگر است و آن‌ها را اعتدال می‌بخشد و تصحیح می‌کند و هروقت لازم شد برای تأمین خیر عامه آن‌ها را نسخ و لغو می‌کند، همین تفکیک سیاست از اخلاق و دین است.[۱۱] سرانجام، خود ریشلیو هم در کتاب خاطرات با نهایت صراحت این طرز فکر را منعکس کرده است. او می‌گوید: «رستگاری انسان مآلاً در جهان باقی تحقق می‌پذیرد و این تعجبی ندارد که خدا بخواهد انتقام ستم دیدگان را از دولت بگیرد، یعنی روز قیامت ظالمان را جزا دهد. اما بعد از این جهان، دولت‌ها پایدار نمی‌مانند و رستگاری آن‌ها یا در این جهان خواهد بود یا نخواهد بود. در نتیجه، جزای لازم برای بقای آن‌ها را نمی‌توان به تأخیر انداخت. جزا و مکافات دولت‌ها باید در همین دنیا صورت گیرد.»[۱۲] رأی اساسی ریشلیو این است که سیاست عبارت از یک مسئله مربوط به وجدان شخصی، چه دینی و چه اخلاقی نیست. زیرا سیاست در خدمت جماعتی است که به عنوان جماعت الزام‌ها و اجبارهای خاص خود را دارد. به این ترتیب، برخلاف تعلیمات ارسطو، مکتب اخلاق دوگانه اصلاً مربوط به شهروند نمی‌شود و فایده آن این است که فعالیت سیاسی فرمانروایان را توجیه کند.

این قضیه چیزی است که نویسندگان گوناگونِ این دوره مدام از آن صحبت می‌کنند. مثلاً نویسندهٔ ناشناس کتاب دولت کاتولیک (۱۶۲۵) که به احتمال قوی به تشویق ریشلیو آن را نوشته است، می‌گوید: «قانون عدالت یک مملکت متفاوت است با قانون عدالت میان افراد.»[۱۳] به علاوه، همین نویسنده که با سیاستمدارانی که هانری چهارم [پادشاه فرانسه، ۱۶۱۰-۱۵۵۳] را کمک کردند همگام بود تا جنگ مذهبی داخلی را تمام کنند، قائل به این است که باید میان امور دولت و امور دین تفکیک کرد.[۱۴] و اضافه می‌کند که «جنگ‌های سلاطین بزرگ قانون متألهین را نمی‌پذیرند.»[۱۵] علاوه بر این، فرمانروایان مقیّد به احکام اخلاقی متعارف نیستند، زیرا

حاکمان به علّت مقام و منصبی که دارند مجاز به تخطی از «قواعد اخلاق»[16] هستند. در خصوص همین نوع مسائل می‌توان از نویسندگان دیگری هم یاد کرد که از آن جمله است مقدمه رساله فاره (Faret) موسوم به فضایل ضروری برای فرمانروایی که می‌خواهد امور رعایایش را خوب اداره کند (۱۶۲۳)، رساله وزیر مشاور تألیف سیلون، و نیز نوشته‌های سیاسی گ. دوبالزاک (Guez de Balzac). یکی از اسقف‌های مسیحی به نام کاردن لوبره می‌گوید: «بسیاری از امور هستند که هرچند از لحاظ افراد، ظالمانه و مستبدانه به نظر می‌آیند امّا اگر از زاویه منافع عامه به آن‌ها نگریسته شود قیافه دیگری پیدا می‌کنند.»[17] نویسندهٔ دیگری به نام ماشون (Machon) رسالهٔ سودمندی با عنوان در ستایش ماکیاول نوشته و کوشش کرده تعالیم حکیم فلورانس را بر اساس مندرجات کتب مقدس (تورات و انجیل) توجیه کند. همین طور است مورد آملو دلا هوسه، مترجم مشهور تاسیت که در کتابی موسوم به تیبر نوشته است: «فرمانروایان هیچ شباهتی با فرمانبرداران یا رعایا ندارند.»[18] رعایا از راه رعایت فضایل اخلاقی مورد احترام همگنان قرار می‌گیرند، در حالی‌که قضاوت در شایستگی راستین فرمانروایان منوط به فضایل مدنی و سیاسی آن‌ها است که هنر کشورداری به آن‌ها متوقف است. ریشلیو هم از دیگران عقب نمانده و مثلاً در نصیحت‌نامه‌ای که برای شومبرگ نوشته می‌گوید: «مصالح عالیه دولت که سلاطین حافظ آن هستند یک مسئله است و مسئله نجات اخروی ارواح انسان‌ها یک قضیه دیگر.»[19] و عاقبت آنکه یکی از تیزبین‌ترین نظریه‌پردازان این دوره متفکری به نام نوده (G. Naudè) است که بعداً به تشریح نظریات او می‌پردازیم.

ذکر اقوال سایر نویسندگان ضروری به نظر نمی‌رسد. آن‌قدر هست که از آنچه مذکور افتاد به درجهٔ نفوذ مکتب اخلاقی دوگانه و واکنش‌های تندی که همین مکتب در محافل متألهین برانگیخته است می‌توان پی برد، به طوری که به مکتب اخلاق مضاعف صفاتی مثل عقل دوزخی و عقل اهریمنی و مکتب کفر و سیاست دَهری نام دادند. چیزی که به تأکیدش می‌ارزد این است که اساساً فکر اخلاق دوگانه در نیمه

اوّل قرن هفدهم مسیحی سرو صورت پیدا کرد و آن موقعی بود که سیاست ریشلیو سرو صدای زیادی میان متفکران ایجاد کرده بود. مکتب فکری اخلاق دوگانه با تحولات مستمر و وَرجه و فُروجه‌های مستمر خود تا به امروز در عرصهٔ فلسفه سیاست باقی مانده و در ارکان آن نفوذی به سزا کرده است.

اگر بخواهیم نظریات گوناگون مخالفان اخلاق دوگانه مثل کانت و یا طرفداران آن مثل هگل و مارکس و نیچه را تشریح کنیم کار به درازا می‌کشد. آنچه شایسته تأکید است، این که مفهوم اخلاق دوگانه هیچ‌وقت مکتب خاص عده‌ای از متفکران معیّن، مثلاً آن‌هایی که به اصحاب ماکیاول معروف شده‌اند، نبوده است. چرا که این اخلاق دوگانه در تمام جریان‌های فکری چه چپ و چه راست، چه محافظه‌کار و چه انقلابی، وجود دارد. در این مقاله من می‌خواهم همین قضیه را روشن کنم و به عنوان مثال دو نویسنده روزگار خودمان را در نظر می‌گیرم، یکی ماکس وبر که لیبرال است، و دومی تروتسکی که انقلابی است.

ماکس وبر متفکری است که چنان با موشکافی و زبردستی یکی از انواع مکاتب اخلاق دوگانه را پایه‌ریزی کرده که بعضی متفکران تفکیک و تمایز میان این دو نوع اخلاق را در حکم یکی از انواع مقولات فلسفی تلقی کرده‌اند. به هرحال، ماکس وبر به دو نوع اخلاق، اخلاق یقینی و اخلاق مسئولیتی (Verantwortungsethik و Gesinungsethik) اعتقاد دارد.

اما ببینیم خطوط کلی نظام اخلاقی مبتنی بر یقین باطنی کدام است؟ کسی که به اخلاق یقینی اعتقاد دارد خیال دیگری ندارد جز این که عقاید خود را در حالت خلوص نگه دارد، به طوری که به آرای دیگران آلوده نشود و به همین عقاید تمام و کمال صورت عمل ببخشد، چرا که این عقاید را مطلقاً نیکو می‌پندارد و چون اعتقاد دارد که غایت مطلوب وی نجات‌بخش آدمیان است، نه به وسایل نیل به اهداف خود

التفات می‌کند و نه به عواقب احتمالی این عقاید. این طرز تلقی می‌تواند یک منبع صرفاً دینی داشته باشد و هیچ کاری به سیاست نداشته باشد و مثال آن مورد کسی است که احکام مندرج در موعظه جبل (انجیل) را می‌خواهد تمام و کمال به اجرا بگذارد. همین رویه می‌تواند یک منبع سیاسی یا دینی و سیاسی داشته باشد، شبیه یک آدم انقلابی که هیچ‌گونه سازشکاری را نمی‌پذیرد و هیچ توجهی به عقاید دیگران نمی‌کند و درستیِ موضع‌گیری وی صرفاً ناشی از این است که با ایمان کامل به اعتقادات انقلابی خود معتقد است. بنابراین، در این چارچوب فکری آن‌قدر که نیت انسان بزرگوارانه باشد هر عملی جواز شرعی پیدا می‌کند. این نوع اخلاق، اخلاق مبتنی بر اصل «همه یا هیچ» است[۲۰] و اگر نتایج و عواقب آن نامطلوب باشد «مسئولیت آن‌ها را به عامل قضیه نسبت نمی‌دهند، به حساب فلک غدار و حماقت آدمیزاد و یا مشیت الهی که بشر را این‌طور خلق کرده می‌گذارند.»[۲۱] امّا کسی که هوادار اخلاق مبتنی بر مسئولیت است برعکس طرفداران اخلاق یقینی، ماهیت وسایل لازم برای نیل به هدف و عواقب قابل پیش‌بینی را در نظر می‌گیرد و اگر برایش محرز شد که عواقب بسیار شومی خواهد داشت، منصرف خواهد شد. ولی آدم طرفدار اخلاق مبتنی بر مسئولیت، نارسایی‌های اجتناب‌ناپذیر طبیعت انسانی را هم در نظر می‌آورد و از این که اشتباه‌هایی در حین انجام عمل صورت ببندد کاسه و کوزه آن را سر دیگران نمی‌شکند. به عبارت دیگر، آدم طرفدار اخلاق مسئولیتی قضیهٔ رابطه وسیله و هدف را محور رفتار خود می‌سازد. آدم معتقد به اخلاق یقینی عملش از روی عدم تعقل است و آدم هوادار اخلاق مسئولیتی قائل به حداکثر تعقل است.

بداعت و اصالت فکر وبر در این است که توانسته نشان بدهد آدم می‌تواند یک عمل سیاسی منطبق با هر دو نظام اخلاقی انجام بدهد، زیرا حقیقت این است که اخلاق یقینی به معنی اخلاق فاقد مسئولیت نیست و اخلاق مسئولیتی هم به معنی اخلاق فاقد یقین نیست. به نظر وبر، رجال سیاسی اصیل باید حس یقین و حس مسئولیت را با هم بیامیزند، وگرنه تبدیل به مردانی می‌شوند متعصب یا فرصت‌طلب.

و امّا حقیقت این است که وبر نظام توالی اخلاق دوگانه را درهم شکسته است. تا زمان وبر، متفکران اخلاق ویژه سیاست را معارض اخلاق معمولی آدم‌ها تلقی می‌کردند و می‌گفتند در بعضی موارد، سیاست، ملزم به اطاعت از ضوابط خاصی است که این ضوابط با اصول اخلاق عمومی تفاوت دارند. تمام قدرت استدلال وبر در این است که به نظر او معیار تشخیص میان اخلاق عمومی و اخلاق سیاسی، نفس خشونت است. در همین باب، وبر می‌نویسد: «پس مسئله روابط حقیقی میان اخلاق و سیاست چگونه مطرح می‌شود؟ آیا همان‌طور که گاهی کسانی گفته‌اند، این دو زمینه اصلاً و ابداً دخلی به هم ندارند، یا برعکس درست‌تر این است که بگوییم یک نظام اخلاقی واحد، هم در عرصه عمل سیاسی اعتبار دارد و هم در عرصهٔ هرگونه عمل از نوع دیگر. گاهی این تصور پیش آمده است که تضاد مطلقی میان این دو قضیه وجود دارد، یعنی یا قضیه اول درست است یا قضیه دوّم. اما این سؤال هم پیش می‌آید که آیا در جهان یک نظام اخلاقی وجود دارد که به اعتبار قواعد خوداجبارهای مشابهی را در کل زمینه‌ها یعنی در امور جنسی و تجاری و خصوصی و عمومی و روابط زناشویی و رابطه با سبزی‌فروش محله و رابطه با فرزند و رقیب و دوست و دشمن و غیر ذلک تحمیل کند. آیا حقیقتاً می‌توان باور کرد که یک نظام اخلاقی بی‌اعتنا بماند به این که سیاست از قوه قهریه یعنی از اعمال خشونت به عنوان ابزار ویژه خود استفاده کند؟»[۲۲] اگر ما بخواهیم صرفاً بر مبنای اصول ناب اخلاق یقینی که مخالف هرگونه خشونت است عمل کنیم، آن وقت باید مثل عیسی مسیح و قدیس فرانسوا داسیز (François d'Assise) و سایر قدیسان از هرگونه عمل سیاسی پرهیز کنیم. اتخاذ چنین رویّه‌ای این امتیاز را دارد که منطقی و منسجم است. در حالی که رویّه ایدئولوگ‌ها عکس رویّه مزبور است، یعنی اگر آدم بخواهد در عین حال هم خلوص یقینی داشته باشد و هم تعهد سیاسی، دچار تناقض می‌شود، چرا که کار سیاست الزاماً به قهر و خشونت می‌کشد. در همین خصوص، ماکس وبر می‌نویسد: «به طور کلی کسی که می‌خواهد کار سیاسی بکند و خصوصاً کسی که می‌خواهد

سیاست را رسالت خود بسازد، باید به این تناقضات اخلاقی و مسئولیت خود در قبال این که خود وی تحت فشار این تناقضات چه خواهد شد، آگاه باشد. و تکرار می‌کنم که چنین آدمی خود را معروض سازشکاری با قوای اهریمن قرار می‌دهد که برای هر نوع اعمال خشونتی گوش به زنگ نشسته‌اند.»[۲۳]

مناسبات سیاست و اخلاق مسئله‌ای اساسی را مطرح می‌کنند و آن مسئله عبارت است از روابط میان وسیله و هدف (یعنی غایت). «اما هیچ نظام اخلاقی در عالم نیست که این نکته را فروبگذارد که برای نیل به غایات 'خیر' ما اغلب مجبوریم به وسایلی متوسل شویم که از یک طرف اخلاقاً نادرست یا حداقل خطرناک هستند و از طرف دیگر متضمن امکان یا احتمال ایجاد عواقب وخیمی هستند. هیچ نظام اخلاقی هم در جهان وجود ندارد که بتواند به ما بگوید در چه زمانی و تا چه حدّی نیل به یک هدفِ اخلاقاً پسندیده نیل به وسایل و عواقب اخلاقاً خطرناک را توجیه می‌کند. در سیاست، وسیلهٔ اساسی و قطعی همانا توسل به خشونت است.»[۲۴] مسئله روابط میان وسیله و هدف در مرکز بحثی قرار دارد که در فلسفه به آن علم عدالت الهی (Theodicée) می‌گویند. یعنی قضیه این طور مطرح می‌شود که آدم با نیّت خیر چگونه قادر به ارتکاب اعمال شر است و با نیاتی که اخلاقاً مظنون است چگونه به نتایج نیکو می‌رسد؟ بنابراین، این طور نیست که از دل خیر، نیکویی درآید و از شرّ زشتی زاید. البته این هست که در بعضی موارد توسل به خشونت می‌تواند وسیله‌ای باشد برای این که ما را از یک نظام اختناق رهایی بخشد. کسی که طرفدار نظام اخلاقی مبتنی بر مسئولیت است، اگر لازم شد، به خشونت هم دست می‌زند و مسئولیت آن راهم به عهده می‌گیرد، بدون این که به آن ببالد و بنازد. امّا قضیه آدم ایدئولوگ یعنی آدمی که از نظر سیاسی طرفدار نظام اخلاقی یقین‌گراست قضیه‌ای کاملاً متفاوت است. چنین آدمی معمولاً مخالف اختناق و بهره‌کشی است و خاتم غایات از لحاظ او اراده معطوف به این است که بشریت الی‌الابد از هرگونه خشونت‌ورزی نجات یابد. اما برای نیل به این غایت به خشونت متوسل می‌شود و یک حکومت خودکامه سنگدل

برپا می‌کند و سرانجام، خود مهار آن را به دست می‌گیرد. او از وقتی که سوار بر توسن قدرت شد، متوسل به تمام وسایل برای حفظ قدرت مشروع می‌شود، زیرا به نظر او چنین قدرتی نمی‌تواند برای همه رعایا و شهروندان سودمند نباشد. بنابراین، آدم ایدئولوگ به این بهانه که جهان را از هر گونه خشونتی نجات دهد نه تنها در واقع همان خشونت را مداومت می‌بخشد بلکه توسل به آن را موجه هم جلوه می‌دهد. سرانجام، کار آدم ایدئولوگ که قائل به اخلاق یقینی است، به این‌جا می‌کشد که دستگاهی برپا می‌کند جان‌نثار رهبر کل که این خود یقین اولیه را نابود می‌کند.

البته وبر ابداً قائل به توجیه سیاسی خشونت تحت عنوان اخلاق مبتنی بر یقین نیست، یعنی در جهت عقایدی که مثلاً آدم‌هایی مثل لنین و تروتسکی ارائه کرده‌اند. اما عنوان کتاب تروتسکی اخلاق آن‌ها و اخلاق ما نشان می‌دهد که غرض نویسنده بحث در باب دو نوع اخلاق است منتهی از یک زاویه دید انقلابی. تروتسکی اخلاق خرده نگران و نیرنگ بازان یعنی بورژواها یا خرده‌بورژواها، و به طور کلی‌تر اعتقادات اخلاقی کسانی را که قائل به ایدئولوژی انقلابی او نیستند، قبول ندارد و مبنای یقین تروتسکی این است که نه یک نظام اخلاقی جهان‌گیر و جهان‌پذیر (universelle) وجود دارد و نه این که در عرصهٔ اخلاق اصول مطلقه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد. چرا که مبنای اخلاق مبارزه طبقاتی است. تروتسکی می‌نویسد: «اخلاق محصول توسعه اجتماعی است ..... اخلاق، تغییرناپذیر نیست .... و اخلاق بیش از صور دیگر ایدئولوژی یک خصلت طبقاتی دارد.»[۲۵] در چنین شرایطی آن تله‌ای را که نباید در آن افتاد این است که نباید گمان کرد اخلاق بورژوازی و اخلاق «به طور کلی» امر واحدی هستند و باید دانست که فقط انقلاب جواب‌گوی توقعات و درخواست‌های آیندهٔ بشریت است و در نتیجه هر عاملی که انقلاب را تسهیل کند یا آن را به پیش براند اخلاقاً پسندیده است. مثلاً دروغ و خشونت را انتزاعاً نمی‌شود محکوم کرد، بلکه با توجه به سهم دروغ و خشونت در مبارزهٔ طبقاتی و برخلاف روش اوّل باید «جامعه مُنقسِم به طبقات که این‌ها را می‌آفرینند محکوم کرد.»[۲۶] اگر

دروغ و خشونت در خدمت انقلاب باشد دور انداختن آن‌ها جایز نیست. البته واضح است که از لحاظ اخلاق مبتنی بر اصول ابدی، انقلاب امری غیراخلاقی است ولی انقلابی که بهره‌کشی و اختناق را ریشه‌کن می‌کند غیراخلاقی نیست. به این ترتیب، می‌بینیم که بی‌اعتنایی نکوهیدهٔ لنین به مسائل اخلاق «در واقع چیزی جز مترادف یک اخلاق انسانی رفیع‌تر نیست.»[27] اما خود تروتسکی نتایج ناشی از اصول اعتقادی خود را استخراج کرده است. به این ترتیب که اولاً به هیچ‌وجه نباید معیارهای معمولی اخلاق را با رفتار آدم‌های انقلابی تطبیق کرد، چرا که نظام اخلاقی مورد نظر چیزی جز یک نظام اخلاقی بهره‌کش نیست. در همین حال، برحسب این که آدم انقلابی باشد یا نباشد، رابطهٔ وسیله و هدف مفهوم دیگری پیدا می‌کند. یعنی تمام وسایل مجاز و مشروع نیستند و خصوصاً وسایلی را که فایده‌ای به انقلاب نمی‌رسانند باید رد کرد و نپذیرفت. تروتسکی می‌نویسد: «فقط وسایلی پذیرفتنی و اجباری هستند که همبستگی کارگران (پرولتاریا) را افزایش دهند و نفرت شدید از اختناق را در روح آنان بدمند، به آن‌ها یاد بدهند که چگونه اخلاق رسمی و سنّتی و دنباله‌روهای دموکرات‌منشِ آن راتحقیر کنند، آگاهی به رسالت تاریخی آن‌ها را در ذهن‌شان به وجود بیاورند و شهامت و فداکاری و ایثار را در آن‌ها افزایش دهند.»[28]
به این ترتیب بود که تروتسکی سرکوب خونین شورش ملوانان در پایگاه دریایی کرنشتات (Cronstadt) و صدور فرمان ۱۹۱۹ را که متضمن صدور اجازه گروگان‌گیری بود توجیه نمود. تروتسکی در یکی از حواشی کتابش می‌گوید که «به هر صورت این گروگان‌ها متعلق به اردوگاه دشمن ما هستند، به طوری که با انجام گروگان‌گیری از ناحیه ما می‌توان میان گروگان‌ها انتخاب آگاهانه کرد.»[29] یعنی برعکس تیری که از دهانهٔ توپ خارج می‌شود و قادر است دوست یا دشمن را چشم‌بسته و بدون تشخیص نابود کند. نتیجهٔ دومی که به دست می‌آید، این است که اخلاق انقلابی با موجودیت یک حزب ارتباط دارد. «از لحاظ یک انقلابی مارکسیست میان اعتقادات اخلاق شخصی و مصالح حزب تعارضی وجود ندارد، زیرا در ذهن

یک مارکسیست خودِ حزب تمام اقدامات و مساعی و نیز رفیع‌ترین اهداف بشردوستانه را تکفل می‌کند.»[۳۰] خلاصه، مفهوم این حرف‌ها این می‌شود که «مسائل مربوط به اخلاق انقلابی با مسائل مربوط به استراتژی و تاکتیک انقلابی تداخل می‌کنند و یکی می‌شوند.»[۳۱] و نتیجه آخر این که اخلاق انقلابی هیچ ربطی با نحوهٔ اجرای عدالت متعارف که متکی بر محاکمه عمومی و علنی است ندارد.[۳۲] واقع این است که خودِاخلاق موضوع یک مبارزه است، به حدی که «جنگ داخلی که نقطهٔ اوج مبارزه طبقاتی است تمام پیوندهای اخلاقی میان طبقات متخاصم را به طرزی خشن ریشه‌کن می‌کند.»[۳۳] به این ترتیب، رقیبی که انقلابی نباشد به یک مُجرم جانی تبدیل می‌شود. موقعی که نوبت ظفر برسد «حکم اخلاقی و حکم سیاسی مقید و مشروط به ضروریات باطنی مبارزه می‌شوند.»[۳۴] به این ترتیب، در عرصهٔ عملِ آدم‌های انقلابی، اخلاق و سیاست با هم می‌آمیزند.

این تعالیم تروتسکی یک مطلب غیرمترقب عجیب به همهٔ نظریات قبلی مربوط به اخلاق دوگانه اضافه می‌کند، به این معنا که تئوری‌های اخلاق دوگانه قبل از تروتسکی، اخلاق متعارف و اصول آن را طرد نمی‌کردند و فقط تأکید می‌کردند که عمل سیاسی امر خاصی است، زیرا گاهی مقیّد به رعایت اجبارهایی می‌شود که رعایت این اجبارها، اخلاق متعارف را جریحه‌دار می‌کند. تروتسکی خلاف این نظر را اظهار می‌کند. یعنی اخلاق «معقول» را دور می‌ریزد و اخلاق و سیاست را امر واحدی تلقی می‌کند امّا نه به معنای عمومی سیاست. زیرا به امر سیاست منحصراً از زاویه انقلابی نگاه می‌کند و، به عبارت دیگر، هم اخلاق و هم سیاستی را که انقلابی نباشد نمی‌پذیرد و رد می‌کند. بنابراین، از نظر تروتسکی یک اخلاق داریم که نیکوست و حقیقت دارد و یک اخلاق دیگر داریم که کذب است و نکوهیده. البته تروتسکی یک شرط الحاقی هم می‌آورد و می‌گوید اخلاق انقلابی پسندیده نیست مگر به شرط پذیرفتن اصول مکتب خود وی و انتقادی هم که همین تروتسکی به آرای ویکتور سرژ و آنارشیست‌های انقلابی وارد می‌داند ناشی از همین نکته اخیر

است. تروتسکی معتقد است که آنارشیست‌ها قلباً و ذهناً هوادار و دل‌سوز مظلومان هستند. امّا «از جهت عینی» همین آنارشیست‌ها زندانی نظام اخلاقی طبقهٔ حاکم هستند و سعی می‌کنند قواعد این نظام اخلاقی را بر محرومان تحمیل کنند، به جای این که به آنان کمک کنند تا یک نظام اخلاقی انقلابی تدوین کنند. ماحصل کلام آن که دو نظام اخلاقی اصلاً وجود خارجی ندارد، چرا که نظام اخلاقی انقلابی را فقط می‌توان اخلاق نامید و بقیه چیزی جز افکار مردود و نکوهیده نیست.

می‌ماند تأمل در آرای ماکیاول که به این شهرت یافته است که مبتکر و بِدعَت‌گذار نظریهٔ اخلاق دوگانه است. امّا چنان‌که قبلاً دیدیم، تدوین این نظریه را نه می‌توان به ماکیاول و نه به اندیشمندان ایتالیایی که نظریهٔ مصالح عالیه دولت *(ragione dello stato)* را پی‌ریزی کردند، نسبت داد. نظریهٔ اخلاق دوگانه عملاً در نیمهٔ اوّل قرن هفدهم در بحبوحه مناقشه‌ای که هواداران و مخالفان ریشلیو راه انداخته بودند، به وجود آمد. هرچند که ماکیاول هیچ‌وقت تصریحاً به قضیه اخلاق دوگانه نپرداخته است، امّا از این مطلب نباید چنین نتیجه گرفت که همین ماکیاول در باب مناسبات میان اخلاق و سیاست چیزی نداشته است که بگوید. برعکس، به نظر من، ماکیاول قضیهٔ رابطه اخلاق و سیاست را به ترتیبی بیان کرده است که امروز هم بُرد سیاسی قابل توجهی دارد، زیرا هیچ‌کس نتوانسته از او پیشی بگیرد. به عبارت دیگر، برای طرح همین مسئله در جهت مخالف نظریه‌پردازان اخلاق دوگانه، باید دوباره به ماکیاول مراجعه کرد. ماکیاول نظام‌های رم باستان را سخت می‌ستود و در کتاب‌های خود اساس حکومت به سبک رُم را در مفهوم لیاقت فرمانروایان متبلور می‌دانسته است. [مفهوم لیاقت (virtù) در آثار ماکیاول متشکل است از ترکیب مفاهیم مهارت و زرنگی و انرژی و روحیه مصمم به اضافه نیروی تحرک] البته در چشم ماکیاول مفهوم لیاقت دخلی به فضیلت اخلاقی ندارد. ولی مفهوم لیاقت به نظر من همان خلقیات سیاستمدار است که باید

راهبر و راهنمای عمل سیاسی او باشد. به هر تقدیر، حرف مهم و اساسی ماکیاول را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که سیاست اخلاقی وجود ندارد، اخلاق متعلق به سیاست وجود دارد.[۳۵] با این وصف، هیچ‌وقت نباید فراموش کرد که ماکیاول در نهضت تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) و حرکت انسان‌دوستی ناشی از آن مشارکت داشته و به همین دلیل هم صفت بی‌اعتقادی و بی‌شرمی که به تعالیم او نسبت می‌دهند مقرون به حقیقت نیست. حرفی که ماکیاول خواسته بزند این است که موضوع سیاست تحقق یک هدف اخلاقی نیست. غایت یا هدفِ سیاست تأمین صلح و آشتی در داخل کشور و امنیت مرزهای یک دولت است و برای نیل به این اهداف اگر لازم باشد می‌توان الزام‌های اخلاقی شخصی را هم زیر پا گذاشت. خودِ ماکیاول برای تصریح مقصود خود تعبیر زیبایی به کار می‌برد و می‌گوید پادشاه «اگر ضرورت ایجاب کرد باید بداند چگونه وارد حوزه بدی‌ها و شر بشود.»[۳۶] ماکیاول هیچ‌وقت ارزش‌های اخلاقی را نفی نکرده است امّا مخالف این است که در باب سیاستمداران بشود صرفاً بر مبنای اصول اخلاقی قضاوت کرد. ارزش یک رجل سیاسی این‌طور معلوم می‌شود که با چه مقدار کارامدی و کارسازی مؤثر در امر اعتلای مقتدرانه عظمت کشوری که راه‌بردن امور آن را تکفل کرده است، توفیق می‌یابد. اخلاق خاص سیاست همین است، یعنی سیاستمدار کسی است که به بهترین وجهی وظایف ناشی از حرفه کشورداری را انجام بدهد. درست مثل درودگری که انتظار داریم کارش را خوب بلد باشد و آموزگاری که امر تدریس را به نحو احسن انجام بدهد. یک سیاستمدار اگر به هدف سیاسی مطلوب خود آن هم به طرزی شایسته نایل نشود، در واقع به اخلاق خاص حرفهٔ خود پشت‌پا زده است. آدم می‌تواند بر اساس شرافت اخلاقی، کشورداری و سیاستمداری بکند اما در عین حال مردم را در فلاکت غوطه‌ور بسازد. این‌جاست که این سؤال پیش می‌آید که آیا کار یک سیاستمدار، ناقص و معیوب و ضعیف به حساب نخواهد آمد اگر برای حفظ تمامیت اخلاقی شخصی خود اجازه بدهد که در مملکت بی‌نظمی و نفاق پیش بیاید و مسئولان قادر به

محافظت مردم از گزند دشمنان خارجی نباشند؟ در صورت وقوع چنین مواردی، می‌توان سیاستمداران را به بی‌وفایی نسبت به اخلاق سیاست و نقض اصول آن متهم کرد. ماکیاول آدمی بود که برای مراقبت از سرنوشت کشور خود تا به آن‌جا رفت که راه‌حل‌های تازه‌ای [نسبت به زمان خودش] مثل تشکیل گارد ملی و پی‌ریزی وحدت سیاسی ایتالیا را ابداع کرد.

ماکیاول خوب می‌دانست که آدم‌ها نه کاملاً خوب‌اند و نه کاملاً بد و شریر، و قادرند اَعمال شخصی خود را به طرزی غیر اخلاقی انجام بدهند. امّا چرا باید فقط از سیاست خواست که از قواعد ناب اخلاق بی‌چون و چرا پیروی کند. البته بسیار خوب است که متخصصان بهترین قوانین را تدوین بکنند اما صرفِ بهترین بودن این قوانین باعث اجرای آن‌ها از طرف انسان‌ها خواهد شد؟ شایستگی ماکیاول در این است که توانسته یک فلسفهٔ سیاسی ابداع کند که از جهت انسانی روشن‌بین باشد و بکوشد تا همهٔ احوالات و جزئیات امور را به درستی بفهمد، و تصور می‌کنم که در همین چارچوب کلی است که باید اصول تعالیم ماکیاول در کتاب شهریار را تفسیر کرد. به عنوان مثال، در چند مورد تأمل کنیم. ماکیاول می‌گوید: «با این وصف شهریار نه باید سرسری فکر کند و نه باید سرسری عمل بکند و نه باید ترس به خود راه بدهد. پادشاه باید با میانه‌روی و فرزانگی و انسانیت رفتار کند. به طوری که اعتماد زیاده از حد او را بی‌احتیاط نکند و بدگمانی زیاده از حد هم او را غیر قابل تحمل نسازد.»[۳۷] یک مورد دیگر را ببینیم: ماکیاول می‌نویسد: «بنابراین، باید بدانیم که به دو روش می‌توان مبارزه کرد. روش اوّل توسل به قوانین است و روش دوم تشبث به قدرت. روش اوّل مخصوص انسان‌ها است و طریقه دوم ویژه حیوانات. امّا چون اغلب روش اوّل کفایت نمی‌کند به روش دوم باید روی آورد. به همین دلیل است که پادشاه باید طرز رفتار با انسان و حیوان را به خوبی بداند.»[۳۸] این جملات منقول را من عمداً از کتاب شهریار ماکیاول گرفتم که بیش از کتاب‌های دیگرِ وی محل اعتراض و مناقشه واقع شده است. امّا کتاب گفتارهای ماکیاول و خصوصاً نامه‌های او تفسیر مذکور را

محکم‌تر تأیید می‌کند. مطلبی را که ماکیاول می‌خواهد بگوید این است که سیاستمدار به عنوان آدمیزاد از آدمیانی که تحت حکومت او هستند متفاوت نیست، امّا سیاستمدار وظیفهٔ دیگری هم بر عهده دارد و این وظیفه متضمن مخاطرات متعدد است. از این لحاظ شریف‌ترین سیاستمداران از جهت اخلاقی ضرورتاً کاردان‌ترین آنان از جهت سیاسی نیست. بنابراین، داشتن نیّات اخلاقی پسندیده کافی نیست. باید از سوء انتخاب و تصمیم‌گیری‌های ناگوار بدعاقبت پرهیز کرد. یک سیاستمدار فقط با عمل خود می‌تواند اثبات کند که آیا اخلاقاً شایستگی تصدی وظیفه‌ای که به او ارجاع کرده‌اند دارد یا ندارد.

اما در پرتو چنین تفسیری از کتاب ماکیاول میل دارم این مقاله را از طریق یک تأمل فلسفی کلی در باب روابط اخلاق و سیاست و در جهت خلاف نظریه‌پردازان نظام اخلاق دوگانه به پایان برسانم. البته حقیقت این است که توسل به مفهوم اخلاق دوگانه فقط زمانی معنا می‌یابد که زمینهٔ کار مناقشه و جدل باشد، یعنی فلان‌کس سعی می‌کند موضع‌گیری سیاسی خود را توجیه کند یا موضع‌گیری حریف خود را منکوب کند، یعنی خلاصه در چنین حال و هوایی تجزیه و تحلیل منطقی اخلاق و سیاست منظور نظر نیست و نتیجه این می‌شود که حریفان از طریق پیچیده‌گویی‌های ایدئولوژیکی هم اخلاق را از ریخت می‌اندازند و هم به سیاست صدمه می‌زنند. اگر چیزی به اسم اخلاق یا ماهیت اخلاقی وجود داشته باشد، دو اخلاق متفاوت یا دو اخلاقی که در اصول متناقض با یکدیگر باشند، نمی‌تواند وجود داشته باشد. در نتیجه، در قضیه مورد نظر تقصیر بیشتر متوجه فلسفهٔ اخلاق است تا متوجه فلسفهٔ سیاست. به این معنا که اگر مجموعه نوشته‌های علمی و ادبی را در نظر بگیریم، می‌بینیم حکم قطعی در خصوص فن کشورداری این است که سیاست یک نوع فعالیتی است که می‌تواند به سهولت بلغزد و در ورطهٔ فساد و خشونت و شرارت بیفتد. امّا آنچه که معمولاً از گفتنش پرهیز می‌کنند این است که ریشهٔ قباحت و رسوایی‌های ادعایی سیاست اغلب در خود سیاست قرار ندارند. ریشهٔ فضایح

سیاست در اموری است که به اصالت و شرافت شهرت دارند، مثل دین و علم و اخلاق. به ندرت می‌توان به جهات سیاسی شر به پاکرد، اما اغلب اوقات شرهایی که به پا شده به علل دینی و ایدئولوژیکی بوده است. به این ترتیب، سیاست سپر بلا می‌شود و بدی‌هایی را که ناشی از سایر فعالیت‌های انسانی هستند می‌پوشاند و خلاصه سیاست تبدیل به ابزاری می‌شود که فعالیت‌های انسانی مذکور به کار می‌گیرند تا به هدف‌های خود برسند. در این مقام، آوردن مثال از جنگ‌های مذهبی و آشوب‌هایی که لنین و مائوتسه تونگ و ساونارل[۳۹] باعث و بانی آن شدند بیهوده است. در چنین وضع و حالی، قول به این که فن سیاست و کشورداری روزی از میان خواهد رفت [اشاره به اعتقاد لنین در خصوص زوال دولت] نامعقول می‌نماید. چرا که سایر فعالیت‌های انسانی، دوباره و فوراً آن را به راه می‌اندازند تا به وسیله آن نیات دینی و اقتصادی و غیرذلک را تحمیل کنند.

البته در این که سیاست متضمن آلودگی‌های متعدد و فسق و فساد است حرفی نیست. امّا این سؤال را هم می‌توان مطرح کرد که آیا دین و علم و فنون و اخلاق آن‌قدرها هم که شهرت دارند زلال و نیالوده هستند؟ مثلاً به یک دلیل بسیار ساده، اخلاق در مقابل افراط کاری مجهّز نیست، زیرا نظام اخلاقی فقط راهبر به خیر و نیکویی نیست، می‌تواند انسان را به سوی شر و بدی هم هدایت کند. اخلاق، معصوم بالفطره نیست و برخلاف تعلیمات فلسفه ایدئالیستی از کانت به بعد، اخلاق پناهگاه معصومیت هم نیست، زیرا اخلاق کانون خطاها و جنایت‌ها و بی‌لیاقتی‌ها است. اخلاق مفهوم خیر را توصیف می‌کند امّا مفهوم شر را هم تعریف می‌کند و اگر نکند فریبی بیش نیست. بنابراین، می‌بینیم که بدی و نیکی با شئوناتی برابر در قلب نظام اخلاقی جای دارند. حتی هستند کسانی که به نام استمداد از اخلاق مرتکب اعمال ناپاک می‌شوند چرا که با یاری گرفتن از اصول اخلاق، پوششی برای پنهان کردن اعمال شرم‌آور خود به دست می‌آورند. آن‌قدر که رسالهٔ عملیه یک انقلابی تألیف نچایف[۴۰] یا بیانیه‌های تروریست‌های این دوره و زمانه را بخوانیم، می‌بینیم که آنان

همهٔ اعمال خود را به نام یک سیاست متکی بر اخلاق انجام می‌دهند.

دقیقاً در همین جا است که نقطهٔ ضعفی در برهان گرامشی (Gramsci) که خوانندهٔ باریک‌بین آثار ماکیاول و مارکس بود، پیدا می‌کنیم. مارکس به نام اخلاق میان آدمیان تبعیض قائل می‌شود، زیرا آنان را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته بورژواها که بهره‌کش و سلطه‌گر و سرچشمه بدی‌ها هستند و طبقهٔ کارگران که تجسّم معصومیت هستند. زیرا همان‌طور که مارکس در کتاب «انتقاد فلسفه حقوق هگل» آورده کارگران قربانی بدی‌هایی هستند که خود مسئول آن نیستند، چون این بدی‌ها از خارج روی سر آن‌ها ریخته است، مثل آوار. به عبارت دیگر، طبقهٔ بورژوازی نمایندهٔ دنائت اخلاقی است، به این دلیل که یک نوع بدسرشتی طبیعی مردم این طبقه را نسبت به خود بیگانه می‌کند، در حالی‌که طبقهٔ کارگر (پرولتاریا) نماینده خیر و خوبی است و محرک در امر آشتی کردن با خود خویشتن است.

حقیقت این است که مارکس هم طرفدار اخلاق دوگانه است، منتهی به طرزی پیچ‌وخم‌دار. زیرا به نظر مارکس یک اخلاق کاذب وجود دارد که همان اخلاق سنّتی است. این اخلاق دروغین به کار توجیه سلطه بهره‌کشان می‌خورد. امّا رسالت تاریخی کارگران این است که بعد از تغییر دادن جهان اخلاق جدیدی را تدوین کنند. آن وقت این اخلاق، اخلاق راستین خواهد بود. ماکیاول برخلاف مارکس این گونه تبعیض و دوگانگی اخلاقی را رد می‌کند. یعنی ماکیاول می‌گوید این که یک طبقه آدم خوب باشد و یک طبقه آدم بد، درست نیست. هرانسانی، هرجور که باشد می‌تواند خوب باشد یا بد.[41] سرشت آدمیزاد طوری خلق شده که تشخیص میان نیکی و بدی بستگی به شرایط و اوضاع ندارد، حال چه روند تولید مطرح باشد و چه اعتقادات دینی. بنابراین ملاحظات، هرگونه فعالیت انسانی، چه سیاسی چه اقتصادی و چه علمی و تربیتی می‌تواند در منجلاب بدی‌ها غوطه‌ور شود یا باعث اعتلای خیر و خوبی شود.

طیّ سال‌های درازی که در آثار ماکیاول تأمل کرده‌ام، به این نتیجه رسیده‌ام که

نمی‌توان برای نظام اخلاقی اعتبارِ یک فعالیت مستقل را قائل شد که در کنار فعالیت‌های دیگر انسان بتواند جای گیرد. یعنی هر عمل ماهیتش هر چه باشد، می‌تواند اخلاقاً قابل سرزنش یا، برعکس، اخلاقاً قابل ستایش و شایان تقدیر باشد. به این دلیل، نظام اخلاقی مرجعی نیست که فاقد هرگونه تنش و کشش و تناقض و تضاد و تعارض باشد و تا حدی که اخلاق در هر گونه اقدام انسانی مدخلیت پیدا کند تعارض‌هایی ناشی از همین فعالیت‌های دیگر انسان را در سطح خود تولید و تکثیر می‌کند. بنابراین، اخلاق مظهر عقل عملی کانت نیست که امانتدار خون سرد و آرام «امر مطلق»[۴۲] به شمار می‌رود، زیرا اخلاق هم مدام در معرض دودلی‌ها و پرسش‌ها و تعارض‌ها است. اشتباه مفهوم اخلاق دوگانه این است که از یک طرف می‌بینیم یک اخلاق شخصی مبتنی بر وجدان، مصون از هرگونه افراط و ابهام و مُبرّی از هرگونه سازشکاری به علت رعایت قواعد روشن قابل تعریف وجود دارد و در مقابل این اخلاق، اخلاق دیگری هست که اهل سازشکاری و کم و بیش معیوب و فاسد است، چون مجبور است از ضروریات و تغییرات اوضاع و احوال پیروی بکند. ماحصل کلام این می‌شود که چیزی به اسم یک نظام اخلاقی بسیجیده و کامل و بی‌عیب و لایتغیر از جهت اصولی وجود ندارد که بتوان قواعد آن را در هر فرصتی و در فعالیت‌های متنوع انسان به کاربرد، و خلاصه چیزی به نام اصول ثابت تغییرناپذیر اخلاق وجود ندارد. امّا این نکته هست که اگر چیز ثابت لایتغیری به اسم ذات اخلاق وجود داشته باشد، آن چیز فقط مفروضات یا مبانی ثابت دارد.[۴۳]

اما چنان‌که دیدیم، گرامشی قبول کرده که اخلاق فاقد تنش و تعارض نیست ولی او هم مثل همه مارکسیست‌ها معتقد بود که در پایان یک دوره صیرورت اجتناب‌ناپذیر تاریخی ممکن است که نظر و عمل (تئوری و پراتیک) الی‌الابد آشتی کنند و تناقض‌های حادث و تجربی میان قاعدهٔ اخلاقی و مشی و سلوک قاطبهٔ افراد از میان برداشته شود. ولی همین اعتقاد است که به نظر من محل ایراد و تردید است. اخلاق، ذاتاً در معرض تناقض‌ها و تعارض‌ها است، چرا که هیچ یک از فعالیت‌های

آدمی از این گونه فراز و نشیب‌ها گریز ندارد و اخلاق با همهٔ امور انسانی که گردش و چرخش و بی‌ثباتی دارند پیوستگی دارد. اگر مشکل و مسئله و مانع و تعارضی وجود نداشت ما اساساً حرکت و عمل را کنار می‌گذاشتیم و تبدیل می‌شدیم به مردمی که دیگر شور و شوقی در سر ندارند، و دچار تردیدها و دودلی‌ها نمی‌شدیم و سرانجام به هر گونه امیدی بی‌اعتنا می‌شدیم. اما واقع این است که هر عملی که از انسان سر می‌زند متضمن رابطه‌ای است میان وسایل و غایت. لازمهٔ انجام این عمل وجود نیرویی است که از امید ارتزاق می‌کند و همین امید است که محرک ما در بذل مساعی برای نیل به آن هدف است. در واقع، درسی که ماکیاول می‌دهد این است که هر عملی نه تنها متضمن گزینش‌هایی از طرف صاحب عمل است بلکه متضمن خطراتی هم هست. به این ترتیب، گذشته تضمین کنندهٔ آینده است و معنی این مطلب این است که بحث در باب روابط میان اخلاق و سیاست هیچ وقت یک پرونده مختومه نخواهد شد. زیرا با توجه به این که ما موجوداتی تاریخی هستیم [یعنی مدام در معرض تحولات و دگرگونی‌ها قرار داریم] همیشه شاهد مناظره‌ای میان گذشته و حال خواهیم بود و تمام خیالات ماکیاول از شناخت احوال گذشتهٔ کشور تحت حکومت خود ارتزاق می‌کند و واقع این است که هرکس که گذشته را احترام کند، نمی‌تواند مرتکب رفتار غیراخلاقی بشود. سیاست درست مثل اقتصاد و علم و هنر ملزم به انتخاب کردن (به گزینی) و پذیرفتن خطرات مترتب بر آن است تا بتواند با آینده روبه‌رو شود، و در این میان اخلاق در حکم یک مرجع قضایی است و کارش این است که مدام ماوقع و ماسبق انسان، یعنی تجارب انسانی و وقوف وی به کرامت و حیثیت خود و نیز امکانات و ناتوانی‌های وی را از زمان گذشته به زمان حال منتقل بکند و آن را کنونی و حاضر بالفعل بسازد.[۴۴]

یادداشت‌ها

1. *Arthasastra*
2. Albert Camus, *Actuelles I,* Gallimard, p. 51.
3. Spinoza, *Traité Politique.* ch. III, 5; ch. v. 3.
4. Tocqueville, *Souvenirs*, Gallimard, 1942, p. 90.
5. Montesquieu, *Esprit des lois*, 3éme Partie, liv. XIX, ch. XI.
6. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, 1940, p. 245.
7. Thucydide, Histoire de la guerre du Peloponnèse, livre V, LXXXIX, Garnier, 1950, t. II, p.61.
8. Aristote, *La Politique*, III, 4, 1276 b 34-35, trad. Tricot, Vrin, 1976, t. I, p. 180.
9. J. de Silhon, *Obéissance des sujets*, p. 238.
10. A. Gentilis, *De iure belli*, liv, I. ch. XII.
11. D. de Priezac, *Discours Politiques,* 1966, p. 209.
12. Richelieu *Mémoires*, 1907, t. IX, p. 34.
13. Hay du Chastelet, *Recueil de diverses pièces pour servir à l'histoire,* 1643, p. 88.

۱۴. همان، ص ۱۲۹.

۱۵. همان، ص ۱۲۳.

۱۶. همان، ص ۱۱۶.

17. Cardin le Bret, *De la souveraineté du roi, de son domaine et de sa couronne,* 1632.
18. Amelot de la Houssaye, *Tibère: Discours Politiques sur Tacite,* 1684.

۱۹. نقل از همان، ص ۲۰۵.

20. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, plon, 1950, p. 185.

۲۱. همان، ص ۱۸۷.

۲۲. همان، ص‌ص ۱۸۴-۱۸۳، و نیز ص ۱۹۴ مشعر بر این که: «در عرصهٔ سیاست بداعت مسائل اخلاقی در این است که جوامع انسانی دارای 'اسباب کار' یا ابزار ویژه‌ای هستند که به آن خشونت شرعی یا حقّانی می‌گویند.»

۲۳. همان، ص ۱۹۶.

۲۴. همان، ص ۱۸۸.

25. Trotsky, *Leur morale et la nôtre,* Pauvert, 1966, p. 35.

۲۶. همان، ص ۶۹.

۲۷. همان، ص ۸۹.

۲۸. همان، صص ۹۵ و ۹۶.
۲۹. همان، ص ۱۱۳.
۳۰. همان، ص ۸۷.
۳۱. همان، ص ۹۷.
۳۲. همان، ص ۱۱۴.
۳۳. همان، ص ۳۵.
۳۴. همان، ص ۱۰۰.
۳۵. در این خصوص مراجعه کنید به مقاله من تحت عنوان «دیپلماسی و استراتژی در نوشته‌های ماکیاول». در نشریه *France-Forum* شمارهٔ ۱۳۹ - ۱۳۸، مه - ژوئن ۱۹۷۵.
36. *Le Prince*, ch. XVIII, éd. Pléiade, Gallimard, 1952, p. 342.
۳۷. همان، فصل هفدهم. ص ۳۳۹.
۳۸. همان، فصل هجدهم، ص ۳۴۱.
۳۹. Savonarole: روحانی مسیحی ایتالیایی (۱۴۹۸-۱۴۵۲)، در فلورانس می‌خواست حکومت مردم را با حکومت خدا تلفیق کند اما کارش نگرفت و به جرم زندقه طعمهٔ آتش شد.
۴۰. Netchaïev: (۱۸۸۲-۱۸۴۷)، انقلابی و آژیتاتور سیاسی اهل روسیه که از زندان به جهان دیگر شتافت.
۴۱. خصوصاً در

Discours sur la première dècade, I, ch. XXVII, ed. Pleïade, p. 442

۴۲. اساس اخلاق کانت مفهوم تکلیف است، و تکلیف به ما می‌گوید که قانون اخلاقی را به صورت «امر مطلق» و نه «امر مشروط» اجرا کنیم.
۴۳. در خصوص مفروضات سیاست رجوع کنید به کتاب من، ماهیت سیاست:
Julien Freund, *L'essence du politique,* Sirey, 1965, pp. 83-90.
۴۴. به نظر ژولین فروند تمام جلوه‌ها و مظاهر فعالیت ذهنی انسان، در واقع مشتقات بسیار متنوع شش نوع فعالیت ذاتی قوهٔ تفکر آدمی است. یعنی هر فکر و عمل اندیشیده و ارادی که از انسان سر می‌زند ناشی از مشتقات یکی از این شش ویژگی خلاقه و بنیادی اندیشه اعجاب‌انگیز بشر است.

شش فعالیت اساسی ذهن عبارت است از سیاست و اقتصاد و اخلاق و علم و زیبایی و دین، و هیچ مخلوق فکری نیست که از دایرهٔ شمول این شش مقوله کاملاً مستقل و گاهی متعارض با یکدیگر بیرون باشد. امکان انجام این شش فعالیت، ذاتی ذهن انسان است، به همان معنا که انسان حیوان ناطق است و زبان ممیز اصلی انسان از جانوران است. به قدیم‌ترین بقایای جوامع انسانی هم که نگاه کنیم، این مقولات یا ذوات یا ماهیات شش‌گانه را می‌بینیم. نقاشی‌های انسان بدوی در غارها حاکی از احساس تند و نیرومند زیبایی آفرینی و جمال‌دوستی است، کشاورزی و دامداری اقتصاد است، جنگ و صلح سیاست است. اعتقاد به ارباب انواع و ایزدان گوناگون نمایشگر مبتدیات حس دینی

است و کنجکاوی و پرسش‌گری انسان آغاز علم است و قول به تفکیک راست از دروغ و ضرورت فضیلت در همه جوامع از قدیم‌ترین ایام دیده می‌شود.

در این یادداشت مختصر ما فقط با سیاست و ماهیت آن سروکار داریم. قبل از هر چیز باید بدانیم که فعل و عمل و اقدام سیاسی یک چیز است و ماهیت یا ذات سیاست قضیه دیگری است و همین قضیه است که در فلسفهٔ سیاست محل بحث واقع می‌شود.

همان‌طور که ماهیت علم و مبانی یا پیش‌فرض‌های آن را با وسایل معمولی روش علمی یعنی تجزیه و ترکیب نمی‌توان روشن کرد، و همین‌طور ماهیت ریاضیات را از طریق برهان ریاضی نمی‌توان کشف کرد و ذات یا ماهیت دین را نمی‌توان از راه تأمل در مناسک عبادی مثل نماز و روزه و نذر و نیاز مشخص کرد، ماهیت یا ذات پدیدهٔ سیاسی را هم نمی‌توان از طریق فعالیت سیاسی یا تحلیل حوادث سیاسی تعیین کرد و ماحصل کلام آن که ماهیت و ذات و طبیعت دین و سیاست و علم و ریاضی و زیبایی و اخلاق و غیرذلک را نمی‌توان از طریق خود این معارف شناخت. تنها ابزاری که می‌تواند به تحلیل مبادی و تقویم ماهیت این معارف بپردازد فلسفه است و یکی از متعلقات فلسفه عبارت است از تأمل در مبادی و مبانی و مفروضات و به قول امروزی‌ها پیش‌فرض‌های معارف بشری.

اما خود مفهوم «مفروض» و «مبنا» چیست؟ و به چه نشانه‌ای می‌توان آن را بازشناخت؟ مفروض یا پیش‌فرض را می‌توان این طور تعریف کرد: پیش‌فرض عبارت است از شرط ویژه، مقوم و کلی ماهیت یا ذات. هر ماهیتی مفروضات خاص خودش را دارد که ملاک و مجوز تشخیص آن از ماهیات دیگر است. به عبارت دیگر، هر ماهیتی از مفروضات ویژه خودش تبعیت می‌کند، هرچند که میان ذوات اخلاق و اقتصاد و دین و سیاست و علم و زیبایی روابط دائم دیالکتیکی وجود دارد. امّا هر یک از این معارف گوناگون مفروضات ویژه‌ای دارند که استقلال ذاتی آن‌ها وابسته به این مفروضات است. پیش‌فرض‌ها یا مبانی سه‌گانه پدیده سیاست به این قرار است:

۱. رابطه میان فرمانروایی و فرمانبرداری (آمر و مأمور)

۲. رابطه امور خصوصی و امور عمومی

۳. رابطه دوستی و دشمنی

اساس سیاست یا پیش‌فرض اساسی سیاست همین رابطه آمر و مأمور یا فرماندهی و فرمانبرداری است. رابطهٔ میان قلمرو خصوصی و قلمرو عمومی مربوط به سیاست داخلی یک کشور می‌شود و رابطه دوست و دشمن در عرصهٔ سیاست خارجی یک کشور مصداق پیدا می‌کند. ژولین فروند نزدیک صد صفحه از کتاب مهم ماهیت سیاست خود را به تحلیل ذاتیات پدیدهٔ سیاست تخصیص داده که یکی از منابع دست اوّل در این زمینه است ـ م.

تربیت معطوف به دموکراسی*

فیلیپ اوژیه

برگسون فرانسوی در بیان این که از لحاظ تاریخی چرا فکر دموکراسی آن قدر دیر به سراغ بشر آمده است، می‌گوید: میان رژیم‌های سیاسی، دموکراسی از همهٔ آن‌ها نامأنوس‌تر برای فطرت و طبیعت انسان به نظر می‌رسد، زیرا دموکراسی، تنها روش کشورداری است که از طریق آن مردم قادر می‌شوند خود را از تنگنای «جامعهٔ بسته» خلاص کنند.

اما خود دموکراسی چیست؟ بسیار به اختصار می‌توان گفت که دموکراسی «وضعی است که در آن مردم بر مبنای قوانینی که خود انشا کرده‌اند، آنچه که قادر به تحقق آن هستند انجام می‌دهند و آنچه که خود نمی‌توانند انجام دهند، توسط نمایندگان خود واقعیت می‌بخشند.» البته در این تعریف مختصر و مفید یک نکته تصریحاً ذکر نشده و آن این است که فرق بنیادی بین دموکراسی و سایر شیوه‌های کشورداری این است که اصل موضوعه یا شرط ضروری دموکراسی مفهوم آزادی است. یعنی همان‌طور که فرق میان هندسهٔ اقلیدسی با سایر دستگاه‌های هندسی در این است که در هندسهٔ اقلیدسی این اصل موضوعه پذیرفته است که «از نقطهٔ

خارجی یک خط مستقیم فقط یک خط می‌توان رسم کرد که با آن موازی باشد»، و در زمینه‌ای دیگر، لازمهٔ دیانت، اعتقاد علی‌الاطلاق به فضای قدسی و لاهوت است، به همین سیاق، دموکراسی بدون آزادی هم دموکراسی نمی‌شود، کما این که دموکراسی‌های توده‌ای و مردمی کشورهای اروپای شرقی و شوروی و غیرذلک دخلی به دموکراسی حقیقی نداشتند و ندارند.

امّا غرض از این نوشته معرفی کتابی است که عنوانش در صدر مقال آمده و نظر به این دارد که چگونه می‌توان دموکراسی را نه به صورت یک سلسله اعتقادات مجرد و انتزاعی بلکه به صورت مؤثر و انضمامی ــ مثل دوچرخه‌سواری و شنا ــ به میلیاردها آدمیزاد مبتلا به استبداد آموخت. هرچند که نسبت این تشبیه در حکم نسبت فیل و فنجان باشد!

این مقاله در واقع ترجمهٔ آزادی است از بخش آخر کتاب مذکور. علت انتخاب این بخش هم این است که نویسنده در چند صفحهٔ نهایی کتاب خود خلاصهٔ مباحث مطروحه را می‌آورد و نتایج کلی را ارائه می‌کند.

در روزگار ما، حکومت‌ها تحت تأثیر دو نوع فشار می‌توانند از هم بپاشند:

اوّل، فشارهای جانبی است که به شکل امواج سهمگین ظاهر می‌شوند و جوامع سنّتی را متلاشی می‌کنند. این گونه فشارها عبارت‌اند از: فشار وسایل ارتباطی، فشار گروه‌های تبه‌کار (مافیا)، فشار سوداگران مواد مخدر، انواع مهاجرت‌ها، آلودگی محیط زیست، ظهور مجدد انواع ملت‌گرایی و منطقه‌گرایی.

دوم، فشارهای عمودی است. منشأ این نوع فشارها سازمان‌های «فوق ملی» هستند که از نقش سادهٔ خود دایر بر تنظیم و هماهنگی امور بین‌المللی فراتر می‌روند و مثلاً به تبعیت از تصمیمات سازمانی، از نوع شورای امنیت سازمان ملل متحد، در مواردی اِعمال قدرت می‌کنند و حتی در بعضی از کشورها مداخلهٔ مستقیم مسلحانه می‌کنند.

با توجه به این که این گونه خصوصیات از زمرهٔ ممیّزات احوال روزگار ماست،

راه‌حل دموکرات‌منشانه برای چنین مشکلاتی چه می‌تواند باشد؟ آیا بهتر است ادارهٔ امور عالم را به دست جماعتی از فرزانگان دست‌چین شده از میان ملل گوناگون سپرد و یا این که مصلحت آن است که بگذارند کشورهای مختلف مسائل خود را خودشان بین خود حل کنند؟

پایان قرن بیستم این ویژگی را دارد که شاهد زوال ایدئولوژی‌های گوناگون بوده است. بعضی آدم‌ها از این که ایدئولوژی‌ها از بین رفته است اظهار تأسف می‌کنند و از این که یک «نظام جهانی» بر جهان حاکم شود و هویت ملل را از میان ببرد و فرهنگ‌های متفاوت را به همدیگر شبیه کند، می‌ترسند. بعضی اساساً فکر یک «نظام جهانی» را یک فکر توتالیتر می‌دانند (صفت توتالیتر به رژیم‌های سیاسی غیر دموکراتیکی اطلاق می‌شود که در آن معدودی آدم، قوای سه‌گانهٔ اجرائی و قضایی و مقننه را در دست می‌گیرند و به نام مصالح عالیهٔ دولت حقوق فرد را به هیچ می‌گیرند، مثل شوروی سابق).

اما واضح است که هر ملتی سنن و آداب و خلقیات خاص خود را دارد و لذا طبیعی است که میان ملل تعارض و پرخاش و پیکار پیش بیاید. اگر کسی پیدا شود که با همسایه‌اش هیچ‌وقت کوچک‌ترین ناسازگاری پیدا نکند کارش به جنون خواهد کشید و اگر هم کسی بخواهد جامعه‌ای بنا کند که در آن نه تنها برخورد مسلحانه بلکه دعوا هم پیش نیاید، در واقع فکر لغوی کرده است، زیرا جنگ را باید ریشه‌کن کرد، امّا تعارض میان انسان‌ها و گروه‌ها و جوامع انسانی را نمی‌توان از بین برد. به همین دلیل است که فروپاشی کمونیسم و از میان رفتن تعارض اردوگاه‌های شرق و غرب باعث از میان رفتن مانع بزرگ سر راه تحول و توسعهٔ بشریت شده است. در سابق، عالم را به دو قطب تقسیم کرده بودند. امّا حالا می‌بینیم که جهان از حالت دوگانگی در می‌آید و به تدریج چندگانه می‌شود و این تنوع و چندگانگی زیادتر با طبع آدمیزاد امروز سازگار است و مناسب‌تر برای شیوع دموکراسی.

امّا همراه فروپاشی نظام دوقطبی عالم، تعارضات منطقه‌ای دوباره ظهور کرده و

بشریت وارد یک مرحلهٔ دراز و دشوار «انتقالی» می‌شود و مردم مجبور می‌شوند همهٔ امکانات را بسنجند و از سازمان‌های بین‌المللی کمک بگیرند تا سرانجام روش‌های جدیدی برای همزیستی پیدا کنند. این راه احتمالاً راهی سنگلاخ خواهد بود، امّا تنها راهی است که وجود دارد و اولین قدم در این جاده باید این باشد که آدم‌ها یاد بگیرند چگونه یکدیگر را تحمل کنند. قدم‌های بعدی نشان خواهند داد که چگونه می‌توان با هم زندگی کرد و بعدها چگونه می‌توان احتمالاً همدیگر را دوست داشت.

در نظام‌های فرهنگی ــ سنّتی رسم بود که به افراد مقادیری ضرب‌المثل و کلمات قصار و امثال و حِکَم و قاعده و اندرز می‌آموختند، به این گمان که تمسّک به این پندها آدمیزاد را از سقوط در ورطهٔ بندگی شهوات مانع می‌آید و آزادگی را به آنان می‌آموزد. به عبارت دیگر، فکر دیگران را به او می‌آموختند و مانع می‌شدند که انسان مستقلاً فکر کند. در دموکراسی، فکر دیگران به درد آدم نمی‌خورد. در دموکراسی آدم باید سعی کند فکر دیگران را جذب و هضم کند و در جهاز متفکرهٔ خود اندیشهٔ نوی بسازد که مال خود او باشد. لازمهٔ دموکراسی این است که شهروندان در امور عمومی شرکت کنند، به مرحلهٔ خودآگاهی رسیده باشند و هروقت که لازم باشد در برابر زیاده‌روی‌ها و گزافه‌ها بشورند، امّا پرهیز کنند از این که به دلایل نابخردانه در حرکات نسنجیدهٔ افراطی شریک شوند.

فضیلت اصلی یک شهروند دموکرات، اعتدال و انصاف در قضاوت است. شهروند دموکرات در امور سیاسی شکاک است و عقاید سنجیده‌ای دارد و شور و شوق وی برای دموکراسی فتور بر نمی‌دارد. شهروند دموکرات نهادهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و غیرذلک را به باد انتقاد می‌گیرد امّا اگر همین نهادها در معرض تهدید واقع شوند از آن‌ها دفاع می‌کند. شهروند در عین حالی که مبارزه میان احزاب را بدون جانبداری نظاره می‌کند، در امور عامه شرکت می‌کند، به اهمیت رأی دادن اعتقاد دارد و می‌کوشد تا در تصمیم‌گیری‌های عمومی شرکت کند. یک شهروند، شهروند دیگر را به مثابهٔ آدم برابر خود تلقی می‌کند و می‌پذیرد که ارزش و اعتبار

هویت آن شهروند برابر هویت خود اوست. حس شریک بودن و سهیم بودن، در باطن یک شهروند به عنوان یک ضرورت وجود دارد نه به عنوان یک حس دلپذیر. حس همبستگی و معاضدت، گیرندهٔ کمک و دهندهٔ کمک را یکسان متنفع می‌سازد. چگونه می‌توان جهانی ساخت که کمتر دستخوش تشنّجات بشود بدون این که مردم حس مشارکت و سهیم دانستن خود در امور جهان را نیاموخته باشند؟

آیا یک فرهنگ جهان‌پذیر یا جهان‌پسند امکان دارد؟ آیا تربیت با دموکراسی سازگاری دارد؟ طرح نکاتی که در ادامه عنوان می‌شود، اگر به یافتن راه‌حل برایشان کمک نکند، لااقل این خاصیت را دارد که خود مسائل شناسایی می‌شود.

• بالانشینان چگونه می‌توانند پایین‌نشینان هرم جامعه را تربیت کنند، مگر این که ساکنان قاعدهٔ هرم به حاکمان بالای هرم مشروعیت ببخشند. به عبارت دیگر، چگونه می‌توان تربیت معطوف به دموکراسی را تحقق بخشید؟

• تربیت می‌تواند اشاعهٔ دموکراسی را تسهیل کند. امّا همین تربیت قادر است قشریت ذهنی و طرز فکر حکومت متجاوز «آقابالاسر» را نیز در کودکان و نوجوانان راسخ کند.

• هرچند که ارتقای سطح زندگی مردم به توسعهٔ دموکراسی کمک می‌کند اما کشورهای ثروتمندی هستند که به روش دیکتاتوری اداره می‌شوند و کشورهای فقیری هستند که به طریق دموکراسی رهبری می‌شوند.

• آزادی یکی از ارزش‌های اساسی دموکراسی است ولی به نام آزادی می‌توان به کودکان ارزش‌های مبتنی بر عدم مُساهله و کوته‌بینی را آموخت. بنابراین، آیا می‌توان گفت که برای دشمنان آزادی، نباید آزادی وجود داشته باشد؟

• در بعضی کشورهایی که در حال انتقال به وضع دموکراسی هستند اشخاصی عجله می‌کنند که مرحلهٔ انتقالی زودتر صورت بگیرد، یعنی از این می‌ترسند که وضع مبادا دوباره به صورت گذشته برگردد. امّا تربیت معطوف به دموکراسی میوه‌اش به کندی می‌رسد، یعنی حداقل پانزده سال طول می‌کشد. هرچند که از جهت سیاسی

می‌توان یک حکومت را فوری و به زور عوض کرد، امّا ذهنیات مردم رابه همین سرعت نمی‌توان تغییر داد. به بیان دیگر، دموکراسی چیزی نیست که قابل تحمیل باشد. دموکراسی حاصل یک جریان درازمدت «رسیدن و پختن» است.

• گاهی تربیت با تعلیم اشتباه می‌شود. اگر آموزش به جای بیدار کردن قوای معاضدت و مُساهله و تفاهم و عدم خشونت، حس سرسپردگی به آقابالاسر و بی‌انصافی و بدگمانی را ملکهٔ کودکان و نوجوانان کند، آن وقت مانع اشاعهٔ روحیهٔ دموکراسی خواهد شد.

• حس دموکرات‌منشی باید ملکهٔ انسان شده از درون وی بتراود. این حس بیشتر از مقولهٔ ایمان و ایقان است تا از مقولهٔ معلومات و دانستنی‌ها. بنابراین، واقعاً نمی‌توان دموکراسی را تعلیم داد. دست بالا را که بگیریم، دموکراسی را می‌توان به دیگری منتقل کرد.

• تا به حال آموزش تاریخ راهبر به این هدف بوده که یک هویت ملّی را تحمیل کند، یعنی ناسیونالیسم را شدت بخشد. غایت دموکراسی این است که نیروی پرخاش‌جوی افراد در جهت ناسیونالیسم هماهنگ نشود و انرژی عموم برای تأمین سعادت عموم انتظام یابد. این است که برای تعلیم تاریخ باید روش‌های دیگری جستجو کرد تا دانشجویان به جای وحدت با اصل کثرت الفت پیدا کنند.

• مفروض دموکراسی برابری حقوق است میان اکثریت و اقلیت‌های گوناگون. اکثریت و اقلیت یکدیگر را تهدید می‌کنند و هرچند که اغلب، اکثریت اقلیت‌ها را آزار می‌کند امّا گاهی پیش می‌آید که اقلیت‌ها اکثریت را متزلزل می‌کنند. حفظ این گونه تعادل زودشکن دشوار است و مدام باید در نگهداری آن کوشش کرد.

• میلیون‌ها آدمیزاد توقع دارند که دموکراسی مشکلات و مصائب آن‌ها را درمان کند، و خلاصه در دموکراسی نوعی معجون درمان‌کنندهٔ تمام دردها را می‌بینند. دموکراسی برعکس این توهمات است. دموکراسی یعنی عدم یقین. اعتقاد به نسبی بودن امور، تنوع امور، دگرگونگی بلاانقطاع امور، تحول نیروها و شناخت‌ها.

دموکراسی نقطهٔ مقابل یک نظام سیاسی است که راکد و منجمد و ساکن است و مجبور کنندهٔ مردم و ایمنی‌بخش آدمیان است. ممکن است این نکته تعجب‌انگیز بنماید، اما حقیقت این است که دموکراسی برخلاف رژیم‌های توتالیتر و دارندهٔ آقابالاسر کمتر به مردم پشت‌گرمی و امنیت می‌دهد. آدمیزاد آن‌قدر غوطه‌ور در شوقیات و عواطف و شهوات خویشتن است که ادراک لوازم و شرایط و ضروریات دموکراسی برایش دشوار می‌نماید. به همین دلیل، این سؤال پیش می‌آید که پس چگونه می‌توان دموکراسی را به مردم تعلیم داد؟ آناتول فرانس می‌گفت: «هنر آموزگاری چیزی نیست جز این که معلم حس کنجکاوی شاگردان را بیدار کند، به این امید که این شاگردان بعدها همان حس کنجکاوی را ارضا کنند.» دموکراسی یک تصور یا یک مفهوم است، الگو نیست. دموکراسی عبارت است از چند ارزش اساسی. این چند ارزش حکم ارکانی را دارند که آدم روی آن‌ها ساختمان باب میل خودش را بنا می‌کند. بدیهی است که این ساختمان منطبق با ویژگی‌های فرهنگی، هویت تاریخی و امکانات صاحب ساختمان تعبیه خواهد شد. قبل از ظهور دموکراسی، افراد مثل یکدیگر زندگی می‌کردند و در سادگی روزگار می‌گذرانیدند. امّا زندگی در دموکراسی، زیستن در پیچیدگی‌ها است. پدران و مادرانی که خود تجربهٔ زندگی در نظام دموکراسی پیدا نکردند آیا می‌توانند درس دموکراسی به فرزندان‌شان بدهند؟

مناسبات میان افراد و روابط میان گروه‌ها در نظام دموکراسی وضع خاصی پیدا می‌کند و دموکراسی بستگی به معنایی می‌یابد که انسان برای زندگی خود و برای سرنوشت گروهی که به آن تعلق دارد قائل است. امّا گروه‌ها هم اختلاط می‌کنند، در هم نفوذ می‌کنند و نتایج حاصل از این درهم‌آمیزی را فقط آینده می‌تواند نشان بدهد.

زنان و مردان امروز باید دو نگاه داشته باشند. یک نگاه به دیگری، یعنی به غیر خود، و یک نگاه به آینده. «من نمی‌خواهم باستان‌شناس بشوم. من می‌خواهم آینده را نقش بزنم. ما مسئول گذشته نیستیم. ما باید از امور گذشته کشف حجاب کنیم تا از آن عبرت بیاموزیم و درس بگیریم.» بدبختانه حافظهٔ آدمی زودشکن و محدود و ناپایدار

است، در حالی که شایسته این بود که نیروی حافظه که یکی از قوای اساسی ذهن آدمی است و قادر به حفظ و انتقال معلومات و محفوظات است گوهر بی‌بدیلی باشد ممیز انسان از حیوان و نشانگر آزادی تصمیم انسان و بیانگر قدرت انسان در مبارزه با قوای نسیان و نیستی و عامل تبدیل هرج‌ومرج به نظم و ترتیب.

آن‌هایی که می‌بینند یقین و ایمان و اعتقادی که مثل صخرهٔ صلب زیربنای زندگی‌شان را تشکیل می‌داد، با آمدن دموکراسی زیر سؤال می‌رود، پیش خود می‌گویند نکند که ما از مرحلهٔ «تاریخ به عنوان میراث» به مرحلهٔ «تاریخ به مثابهٔ ماجراجویی» داریم نقل مکان می‌کنیم. یعنی اسطورهٔ «عصر طلایی» به نظر خیلی‌ها در آینده نیست در گذشته است، و این اسطوره جانی سخت دارد. ولی آیا معقول این نیست که به جای دل سوختن و تأسف خوردن به فرسودگی نظام‌های قدیم، امید را تازه کنیم و روابط میان انسان‌ها و گروه‌ها و ملت‌ها را به ترتیبی دیگر مقرر داریم؟ همان‌طور که در اعصار باستانْ زمین در حکم ثروت بود و در عصر صنعتیْ ابزار تولید در حکم ثروت بود، در عصر ما علم ثروت انسان‌ها و ملت‌ها را تشکیل می‌دهد. این نظام فرهنگی که فرهنگ «مابعد جدید» خوانده می‌شود واجد خصوصیتی است و آن این است که فاصلهٔ عظیمی میان صاحبان این دانش و کسانی که محروم از آن هستند، وجود دارد. این پدیده که ممکن است در بادی امر تهدیدی برای دموکراسی به‌نظر بیاید، در واقع تهدید نیست و امیدبخش است، زیرا علم را آسان‌تر می‌توان میان همهٔ مردم تقسیم کرد تا زمین و کارخانه را. آدمی که مثل همسایه‌اش بتواند به هر دانشی که بخواهد دست بیابد اصلاً شباهت با آن آدمی ندارد که باغچهٔ همسایه‌اش را به زور تصاحب می‌کند و با اِعمال نفوذ اموالش را غصب می‌کند. فقط رفت‌وآمد آزادانهٔ افکار علمی و دانش‌ها می‌تواند انسان را از عواقب سوء مبارزه بر سر منافع و حتی درگیری‌های مسلّحانه برحذر دارد و با توجه به افزایش وسایل ارتباطی و پخش آزادانهٔ اطلاعات هیچ‌کس نمی‌تواند دانش را برای استفادهٔ انحصاری خود ضبط و غصب بکند. شاید روزی بیاید که تربیت یعنی عامل انتقال دانش، توپ و بمب‌افکن

یعنی عامل انهدام آدمی را به کناری بیندازد، به‌طوری که از این همه مرگ‌افزار فقط خاطره‌ای تلخ باقی بماند. در چنین صورتی، دموکراسی متحقق خواهد شد.

پس این دموکراسی را به فرزندان خود بیاموزیم و حرف آندره ژید را فراموش نکنیم که گفت: «آموزگار خوب کسی است که متعلّم را از معلّم بی‌نیاز کند.»

یادداشت

* این مطلب خلاصه‌ای است از یک مقاله مفصل در کتاب زیر:

Philippe Augier, Le citoyen souverain. Education pour la démocratie,UNESCO, 1994

الکسی دوتوکویل و کارل مارکس*

رمون آرون

واژه‌هایی که توکویل به کار می‌گیرد بدون ابهام نیست و خصوصاً دو تعبیری را که بیشتر استعمال می‌کند نه به صورت دقیق تعریف می‌کند و نه پیوسته در معنای واحدی از آن‌ها استفاده می‌کند؛ با این وصف به نظر من فکر او به آسانی قابل درک است.

امّا در اغلب موارد، منظور توکویل از واژهٔ دموکراسی، نشان دادن وضع و حالتی از جامعه است، نه صورتی از حکومت آن جامعه. در هر حال، از دید توکویل، دموکراسی در جهت مخالف آریستوکراسی قرار دارد. رژیم سابق فرانسه (یعنی حکومت قبل از انقلاب ۱۷۸۹) بر نابرابری وضع مردم و اشرافیّت زمیندار تکیه داشت، چراکه هر نوع آریستوکراسی حقیقی مآلاً بر مالکیّت ارضی متکی است و علت این است که فقط مالکیت زمین می‌تواند استمرار ضروریِ اشرافیّت را تضمین کند. البتّه توکویل در کتاب دموکراسی در امریکا (جلد دوم، جزء دوم، فصل ۲۰) از نوعی آریستوکراسی هم سخن می‌گوید که می‌تواند از شکم صنایع درآید و بر آن تکیه زند. در این خصوص می‌نویسد:

به این ترتیب، به تدریج که تودهٔ ملت به سوی دموکراسی روی می‌کند، طبقهٔ خواص که به صنعت و تولید می‌پردازد اشرافی‌تر می‌شود. در طبقهٔ توده، آدم‌ها بیش از پیش به یکدیگر شباهت پیدا می‌کنند و در طبقهٔ اشراف صاحب صنعت، مردم بیش از پیش از یکدیگر متفاوت می‌شوند و در حالی که در طبقهٔ توده نابرابری مردم افزایش می‌یابد، به همان نسبت نابرابری در طبقهٔ اشراف کاهش پیدا می‌کند.

هرچند در میان اصحاب صنایع به چند نفر بسیار ثروتمند برمی‌خوریم که در مقابل جماعت بسیار فقیر ظاهر می‌شوند، ولی توکویل هیچ وقت فکر نمی‌کرد که این مردان بسیار ثروتمند بتوانند یک طبقهٔ آریستوکراسی حقیقی برپا کنند و نه این که تعارضات آشکار در جوامع محدودِ اربابِ صنایع نماد و نشانه‌های حاکی از رشد و گسترش آتی آن‌ها باشد؛ خلاصه، توکویل می‌گفت آدم‌های ثروتمند و توانگر وجود دارند، امّا طبقهٔ توانگران وجود ندارد .....

زیرا این مردان توانگر نه ذهنیّات و اهداف مشترکی دارند، نه آداب و سنن و امیدهای مشترک. پس این‌ها گرچه مانند اعضای یک بدن هستند امّا بدن ندارند [.....] میان مردان توانگر نه تنها روابط استواری در کار نیست بلکه می‌توان گفت اساساً میان فقیران و ثروتمندان پیوندی واقعی وجود ندارد. کارخانه‌دار یا صاحب صنعت از کارگر کارش را طلب می‌کند و کارگر از کارفرما توقّعی جز دریافت دستمزد خود ندارد [.....] در حالی که قانون یا فشار خلقیّات و آداب و رسوم، آریستوکراسیِ مبتنی بر روابط ارضیِ قرون گذشته را ملزم می‌کرد که به کمک خادمان خود بشتابد و در تسکین مصائب تهی‌دستان بکوشد [.....] میان کارگر و کارفرما البتّه روابط کم نیست، امّا دیگر پیوند انسانی حقیقی میان این دو وجود ندارد. و خلاصهٔ کلام این که چون نیک بنگریم، می‌بینیم این آریستوکراسی متشکّل از ارباب صنایع که در برابر چشم ما دارد قد می‌کشد یکی از سنگدل‌ترین گونه‌های اشرافیّتی است که در کرهٔ زمین ظهور کرده، ولی در عین حال یکی از محدودترین و کم‌خطرترین انواع اشرافیّت است.

بنا بر آنچه گذشت، به نظر توکویل، تعریف رایج دموکراسی این است که ذاتاً منافی آریستوکراسی است و قائل به انحلال نظام امتیازات و از میان رفتن تمایزات طبقاتی، و مآلاً به برابری اقتصادی و یکسان شدن روش‌های زندگی مردم گرایش دارد. با آمدن آریستوکراسی، رابطهٔ خادم و مخدوم از میان می‌رود و فرمانروایی اشراف مقیّد به الزاماتی می‌شود که هدف آن حمایت از رعیّت فرمانبردار است. کم کم ثروت و قدرت از یکدیگر جدا می‌شوند و کار به صورت نوعی فعالیّت آبرومند و متعارف درمی‌آید که خاص و عام همه به آن می‌پردازند. اشراف کار کردن را تحقیر می‌کنند، امّا از قِبَلِ آن انتظار منافعی دارند؛ ولی در جوامع دموکراتیک دو مفهوم کار کردن و مزدگرفتن به یکدیگر گره می‌خورد و چه خدمه و چه رئیس همه مزدی دریافت می‌کنند. «یعنی به رئیس مزد می‌دهند تا فرمان براند و به خدمه مواجب می‌دهند تا خدمت کنند.»

هرچند متعارف‌ترین و روشن‌ترین معنای دموکراسی از دید توکویل همین است که گفته شد، ولی توکویل غافل نیست از این که میان دموکراسی به عنوان وضع و حال یک جامعه و مفهوم مألوف دموکراسی یعنی یک نوع رژیم کشورداری، فاصله وجود دارد. البتّه چنان که می‌دانیم، مطابق طبقه‌بندی مصطلح قدیم، سلطنت و آریستوکراسی و دموکراسی به معنای حاکمیّت یک نفر، فرمان‌روایی چند نفر و حکومت مردم بر مردم است. امّا در میان نوشته‌های توکویل متنی پیدا شده که پژوهنده‌ای به نام جِی. پی. مایر آن را در جلد دوم کتاب رژیم سابق و انقلاب اثر توکویل چاپ کرده و در آن‌جا تردید در مورد قطع رابطه میان تعریف اجتماعی و تعریف سیاسی دموکراسی به چشم می‌خورد. خود توکویل می‌نویسد:

در عرف عام اعتقاد بر این است که اگر کشوری پادشاه خودکامه‌ای داشته باشد، مادام که همین پادشاه سلطنت خود را بر مبنای رعایت قوانین و احترام به نهادهایی که صلاح مردم را

در نظر دارند اعمال کند، به حکومت این کشور می‌توان گفت حکومت دموکراسی، یعنی حکومت در این کشور از نوع سلطنت دموکراتیک است. امّا معنای حقیقی واژه‌های دموکراسی و مونارشی (سلطنت) و حکومت دموکراتیک این است که مردم سهمِ کم و بیش قابل توجّهی در تمشیت امور کشور دارند و این مطلب البتّه با قضیهٔ آزادی سیاسی ارتباط نزدیک دارد؛ و اطلاقِ صفت دموکراتیک به حکومتی که در آن آزادی سیاسی نباشد در حکم زدن حرف بی‌اساس و خلاصه یاوه‌گویی است. امّا آنچه باعث استعمال تعابیر دروغین یا توسّل به الفاظ مبهم و پیچیده می‌شود، اوّلاً این است که صاحب سخن قصد فریفتن مردم را دارد، زیرا مردم اصطلاح حکومت دموکراتیک را می‌پسندند؛ ثانیاً آدم‌ها برای این که با یک لفظ، اندیشهٔ غامضی را که در زیر شکافته می‌شود اظهار کنند، دچار دردسر و مخمصه می‌شوند: اساس مطلب این است که در یک حکومت مطلقه مردم ابداً مشارکتی ندارند و طبقات ممتاز و بالاتر از طبقهٔ مردم عادی از هیچ امتیازی بهره‌مند نیستند و قوانین طوری تدوین شده که مایهٔ رفاه و آسایش مردم باشد.[1]

آنچه مذکور افتاد در فصلی قرار گرفته که توکویل می‌خواسته آن را به مجلس مؤسسان و مصوبات آن اختصاص دهد و در این مورد خود توکویل می‌گوید: «هر وقت سیستم قوانین مصوّب مجلس مؤسسان را نگاه می‌کنم، دو خصلت پایدار در آن می‌بینم: لیبرالیسم و دموکراسی، و این نکته مرا با تلخکامی به یاد وضع کنونی‌ام می‌اندازد.» توکویل این سطور را هنگامی می‌نویسد که به علّت کودتای ناپلئون سوم (لویی ناپلئون بناپارت برادرزادهٔ ناپلئون اوّل) و احیای رژیم امپراتوری، فرانسه را ترک گفته و به تبعید خودخواسته رفته است؛ رژیم امپراتوری که نه آریستوکراتیک است و نه دموکراتیک ، و در واقع رژیمی است استبدادی که به یک جامعهٔ طالب دموکراسی تحمیل شده است. حتّی ارنست رنان هم در فردای شکست نظامی[2] ۱۸۷۰ به درستی دموکراسی یا تصوّرات نادرست از دموکراسی تاخت. چون سخن‌گویان رژیم استبدادی از واژهٔ دموکراسی سوءاستفاده می‌کردند توکویل متذکّر

شد که جامعهٔ مورد نظر نمایندگان در مجلس مؤسسان، جامعه‌ای آزاد و در عین حال دموکراتیک است نه جامعه‌ای نظامی؛ منظور آنان جامعهٔ مدنی بوده است. توکویل آن‌جا که از مجلس مؤسسان سخن می‌گوید از «افکار شایع در زمان انقلاب ۱۷۸۹» صحبت می‌کند و «درستی نظرهای کلّی اعضای مجلس مؤسسان، عظمت حقیقی اهداف‌شان، بزرگ‌منشی و رفعت عواطف آن‌ها و اتّحاد تحسین‌انگیزشان در زمینهٔ آزادی‌خواهی و برابری‌طلبی را تحسین کرده است [.....]» بدین‌سان، این مطالب در نظام کلّی فکر توکویل جا می‌افتد و جای می‌گیرد.

به هر روی، حتی در یک رژیم استبدادی، آریستوکراسیِ متعلّق به دیروز محکوم است و قوانین را به گونه‌ای می‌توان تدوین کرد که در حدّامکانْ آسایش مردم را تأمین کند. امّا جوامع جدید، اگر هم استبدادی باشند، بعضی خصوصیّات جامعهٔ دموکراتیک را حفظ می‌کنند، انگار که انقلاب فرانسه و جامعهٔ امریکا الهام‌بخش تلفیق دموکراسی و لیبرالیسم و برابری و آزادی‌اند.

واژهٔ آزادی سَرِ همهٔ زبان‌ها است و معانی آن سخت مبهم و دوپهلوست، زیرا در هر دوره‌ای مردم به نام آزادی طالب تصرّف قدرت‌هایی هستند که فکر می‌کنند ظالمانه از آن‌ها سلب شده و نیز به نام آزادی به روحیهٔ اطاعت و انقیاد اعتراض می‌کنند. از دید من، روشن‌ترین تعریفی که توکویل از واژهٔ آزادی به دست داده، در کتاب تأمّل در وضع اجتماعی و سیاسی فرانسه قبل و بعد از ۱۷۸۹ است که در ۱۸۳۶ به چاپ رسیده است. تعریف توکویل از آزادی به قرار زیر است:

اگر بخواهیم از واژهٔ آزادی تعریفی مقتضی عهد جدید و دموکرات‌منشانه و عادلانه به دست دهیم، این می‌شود: فرض بر این است که طبیعت به هر کس چراغی هدیه کرده که همان عقل اوست و ادارهٔ امور تأمین معاش او را کفاف می‌کند. همین انسان از بدو ولادت حقّی دارد برابر حقّ دیگران، که مرور زمان شامل آن نمی‌شود و هیچ عاملی نمی‌تواند آن را فسخ و الغا کند و این حق ناظر است به این که انسان مختار به زندگی کردن است مستقل از دیگر انسان‌ها

و حق دارد در همهٔ مسائلی که به شخص او مربوط می‌شود مستقلاً عمل کند و سرنوشت خود را برحسب میل و ارادهٔ شخصی تنظیم نماید.[۳]

مطابق این تعریف، مفهوم آزادی در عین حال منفی و نامتعیّن است. منفی به این معنا که مظهر و تجسّم آزادی، همانا عدم وابستگی یا استقلال است؛ و استقلال یعنی این که اختیار هر کس به دست خودش باشد. نامتعیّن به این معنا است که باید تعیین کرد مرز آزادی هر کس تا به کجا ادامه می‌یابد. امّا این آزادی که در مقام نسبت با آزادی دیگران تعریف می‌شود از دید برخی متفکّران، به آزادی با نیّت وصول به فلان مقصود تعبیر می‌شود و محتوای مثبت دارد. آزادی مبتنی بر استقلال شخصی، یعنی مفهومی که منتسکیو می‌توانست آن را امنیّت یا فقدان خودکامگی بنامد، اصالتاً در جایی تحقق می‌یابد که آزادی سیاسی وجود داشته باشد، و آزادی سیاسی یعنی مشارکت شهروندان در ادارهٔ امور محلّی و تمشیت مصالح عامّه. امّا از لحاظ توکویل، آزادی سیاسی بالاترین ارزش‌ها است، حتّی موقعی که نظام‌های استبدادی به اسم دموکراسی آن را از میان برمی‌دارند. و مسلّم است که این همه علاقهٔ شدید توکویل به آزادی علل شخصی دارد. البتّه خود توکویل شور آزادی خواهانهٔ خود را با ادلّهٔ صرفاً جامعه‌شناختی توجیه می‌کند و می‌گوید در جوامع دموکراتیک

میل به ثروت‌اندوزی به هر قیمت که شده، شوق تجارت و معامله، منفعت‌جویی، طلب رفاه و جست‌وجوی لذّات مادّی، مطلوب‌ترین اهداف است و به آسانی همهٔ طبقات مردم دچار این گونه شیفتگی‌ها می‌شوند و حتّی قشرهایی از مردم را که بیشتر از دیگران با این گونه سوداها بیگانه بوده‌اند مبتلا می‌کند و اگر مانعی بر سر راه شیوع این گونه تمایلات شدید سبز نشود، چه بسا که همهٔ ملّت را به فساد بکشاند و رژیم استبدادی ذاتاً حکومتی است که این گونه گرایش‌ها را ترغیب می‌کند و گسترش می‌دهد.

توکویل در جای دیگری از مقدّمهٔ کتاب رژیم سابق و انقلاب می‌نویسد:

فقط آزادی می‌تواند این مردم را از پرستش پول و پرداختن بی‌وقفه به امور حقیر روزمرّه باز دارد و نگاه آن‌ها را به سوی وطن که برفراز و در کنارشان قرار دارد جلب کند؛ فقط آزادی است که می‌تواند گاهی به جای حسّ رفاه‌طلبی، عشقی نیرومند و شوری عالی‌تر بنشاند و اهدافی بلندتر از مال‌اندوزی ترسیم کند و چنان روشنایی‌ایی برافروزد که فضایل و رذایل مردم را بتوان دید و در باب آن داوری کرد.

و سرانجام، توکویل در جای دیگری می‌نویسد:

من ترسی ندارم از این که بگویم مادام که در یک رژیم سیاسی، مساوات و استبداد حاکم باشد سطح عواطف و عقول مردم پیوسته تنزّل خواهد کرد.

امّا با این که توکویل از آزادی به صیغهٔ مفرد یاد می‌کند و نه چون ضدّ انقلابیّون به صیغهٔ جمع، در هر جا که دستش برسد آشکارا جنبه‌های گوناگون آزادی را برمی‌شمرد و می‌گوید آزادی عبارت است از «استعداد یک ملّت برای این که خود بر خود حکومت کند و نیز آزادی متوقّف است بر تضمینات حقوقی و آزادی فکر و سخن و نوشتن.» به بیان دیگر، آزادی موقوف است بر آزادی‌های شخصی و فکری و حمایت حقوقی قوانین از این که انسان‌ها بازیچهٔ خودکامگی حاکمان قرار نگیرند، و سرانجام این که شهروندان توسّط نمایندگانی که برگزیده‌اند در تمشیت امور عمومی مداخله کنند. از تلفیق همهٔ این گونه آزادی‌ها است که مفهوم آزادی از لحاظ توکویل تحقق می‌یابد و فقط این نوع آزادی است که می‌تواند جوامع مساوات‌طلب را که پیش از هر چیز دنبال تأمین آسایش و رفاه خود هستند با مراتبی از عظمت روحی و آرمان‌خواهی و کمال مطلوب آشنا کند.

در این جا فقط توکویلِ جامعه‌شناس نیست که چنین شورمندانه دربارهٔ آزادی سخن می‌گوید، توکویلی هم هست که به عنوان یک انسان اظهار مافی‌الضّمیر می‌کند، کسی که از قدمای نجبای فرانسه است و از خانواده‌ای محتشم برخاسته است. در کتاب وضع اجتماعی و سیاسی فرانسه قبل و بعد از ۱۷۸۹، **که از آن تعریف جدید آزادی را بیرون کشیدیم و به دست دادیم، توکویل مفهوم اشرافی آزادی را هم تحلیل می‌کند و چنین می‌گوید:**

در قرون وسطی، مردم مایل به آزادی در ارتکاب همه یا برخی اَعمال خویش بودند. علّت، این اعتقاد نبود که مردم یک حقّ کلّی دارند که همان حقّ استقلال شخصی است؛ می‌گفتند آدمیزاد به صرفِ آدم بودنْ حق دارد مستقل بماند، چرا که این حقّ خاصّ اوست. امّا نه تنها در جریان قرون وسطی، بلکه تقریباً همیشه، در جوامع آریستوکراتیک هم این تلقّی از آزادی رواج داشت [.....] این گونه تلّقی اشرافی از مفهوم آزادی در ضمیر کسانی که از آن بهره‌مند می‌شوند شوری برمی‌انگیزد که ناشی از آگاه شدگی به ارزش فردی آن‌ها است و نیز اشتیاق به آزادی و استقلال شخصی را در آن‌ها نیرومند می‌کند و همین حسّ آزادی شخصی به جنبهٔ خودخواهی انسان نوعی انرژی و قدرت خاص می‌بخشد. حسّ آزادی را خود آدمیزاد اختراع کرده و همین اختراع باعث شده است که بعضی انسان‌ها بتوانند اغلب منشأ اعمالی خارق عادت بشوند و هروقت این آزادی را قاطبهٔ یک ملّت به دست آورند، از زمرهٔ اقوام عظیم‌الشّأنی به شمار خواهند رفت که تا آن موقع تاریخ به خود ندیده بوده است. رومیان باستان فکر می‌کردند در میان افراد نوع بشر فقط آن‌ها می‌بایست حتماً از آزادی و استقلال بهره‌مند می‌شدند، زیرا صرف رومی بودن آن‌ها بیشتر آزادی را الزام می‌کرد تا آزاد بودن به عنوان یک موهبت طبیعی.[۴]

این آزادی در حکم یک امتیاز طبقهٔ آریستوکراسی و متعلّق به گذشته‌ای است که دیگر وجود ندارد. در ۱۸۳۶ توکویل می‌گوید مفهوم جدید آزادی مفهومی عادلانه

است، زیرا حقّی متعلّق به قاطبهٔ مردم است. او در ۱۸۵۶، یعنی بیست سال بعد، بدون این که در قضاوت تاریخی سابق خود تجدیدنظر کند، حسرت آن آزادی آریستوکراتیک را که هنوز در روح و روانش جریان دارد تا حدّی آشکار می‌کند[5] و حتّی تا آن جا پیش می‌رود که پیوند نهایی سنّت آریستوکراتیک و دلبستگی شورمندانه به آزادی دموکراتیک را که در شخص او رگ و ریشه دارد بروز می‌دهد.

تقریباً همهٔ تضمیناتی که در عرض ۳۷ سال حکومت پارلمانی در قبال سوءاستفاده از قدرت به دست آورده‌ایم حالا سخت مورد مطالبهٔ آریستوکراسی قرار گرفته است. به رغم پیشداوری‌ها و نقایص و معایب اشراف، وقتی یادداشت‌های آن‌ها را می‌خوانیم، عمق روحیّات و چندتایی از صفات برجستهٔ آریستوکراسی را درمی‌یابیم. و اسباب تأسّف است که همیشه به جای مقیّد کردن اشراف به اطاعت از قانون، آن‌ها را کشته‌اند و ریشه‌های‌شان را درآورده‌اند و با این‌گونه اَعمالْ بخشی ضروری از شخصیّت معنوی یا جوهر ملّت را برکنده‌اند و بر تن آزادی چنان زخمی زده‌اند که هیچ وقت علاج نخواهد شد.

البتّه این متن منقول از توکویل را نباید چنان فهمید که گویی نویسنده نسبت به طبقهٔ اجتماعی خود اظهار وفاداری کرده و این گونه اعتراف ــ از روی بی‌احتیاطی ــ بر زبان جامعه‌شناسی جاری شده که متخصّص و نظریه‌پرداز دموکراسی است. بی‌گمان چنین نیست. توکویل به عنوان یک جامعه‌شناس به مضامین «آزادی فردی مبتنی بر استقلال و ناوابستگی» و «آزادی فردی مبتنی بر مشارکت» مفهوم ثالثی می‌افزاید که تعریف کردن آن البتّه دشوارتر است، امّا از جهت تعمیق معانی و شاید برای فهم درست آزادی یعنی ماهیّت روابطی که میان فرمانروا و فرمانبر وجود دارد لازم می‌نماید. توکویل می‌نویسد:

مردان رژیم سابق هراندازه مطیع ارادهٔ شاه بودند، به نوعی اطاعت تن درنمی‌دادند؛ یعنی اگر

حکومتی نامشروع و نامقبول و نامحترم و مورد تحقیر عامّه بود، مردم به این بهانه که همین حکومت خدمتی انجام می‌دهد یا ممکن است در صورت نافرمانی صدمه‌ای به آن‌ها بزنند بالاخره حرف حکومت را گوش می‌کردند، ولی اشراف سابق به صِرفِ اطاعت مردم، زیر بارِ پیروی از حکومت نمی‌رفتند و هیچ‌وقت حاضر به پذیرفتن این شکل از عبودیّت ذلیل کنندهٔ انسان نمی‌شدند.

توکویل در جای دیگری می‌نویسد:

از لحاظ آن‌ها (یعنی اشراف فرانسهٔ پس از انقلاب) صدمهٔ اصلی اطاعت، ناشی از جبر و فشار قهری آن بود. از لحاظ ما این صدمه کوچک‌ترین صدمهٔ ناشی از فرمانبرداری است. بدترین صدمات عبارت است از حسّ بندگی که باعث اطاعت انسان می‌شود.

کسی که این نوشتهٔ توکویل را می‌خواند شاید به فکر بیفتد که درباب بنیاد آزادی در جامعهٔ امریکا که به صورت خودجوش و طبیعی دموکراتیک بوده است پرسش‌هایی مطرح کند، امّا واقعیّت این است که تناقضی در کار نیست. زیرا آن نوع آزادی که حکم یک امتیاز را در رژیم سابق فرانسه داشت هرچند باعث ظهور نوابغ مغرور و جسور می‌شد امّا فی‌نفسه «بی‌قاعده و مختّل و ناسالم» بود و زمینه‌ای فراهم می‌کرد تا فرانسوی‌ها استبداد را براندازند؛ در عین حال و شاید با همین تمهیدات، رژیم سابق باعث می‌شد که فرانسویان کمتر از هر ملّت دیگری قادر به تأسیس یک حکومت آرام و آزادِ قانون‌مدار به جای حکومت سرنگون شده شوند. امّا برخلاف فرانسه، در امریکا نهادهای آزادمنش مقارن ولادت خود جامعهٔ امریکا چشم به جهان گشودند و بنیاد آن‌ها روحیّهٔ امتیازخواهی و غرور اشرافیّت نبود؛ اساس آن روحیّهٔ مذهبی بود. یعنی شهروند مطیع قانون بود و از متولّی موقّت حکومت و قدرت، هرکس که بود، اطاعت می‌کرد و به او احترام می‌گذاشت.

امّا اگر کسی از روی فرصت‌طلبی از یک رژیم فاقد مشروعیّت اطاعت کند، شهروند تخفیف درجه پیدا می‌کند و بدل می‌شود به رعیّت (سوژه) یا، به تعبیر امروزی‌ها، به شهروند رعیّت شده مبدّل می‌شود، یعنی به یک مصرف کننده که فقط نگران رفاه و آسایش خود است و دیگر اعتنای مسئولانه و توجّهی به منافع عمومی ندارد.

میان اطاعتی که یک آریستوکرات از پادشاه مورد احترام خود می‌کند و اطاعتی که شهروند از قوانین می‌کند که خود در تدوین آن سهیم بوده، فاصلهٔ زیادی وجود دارد و هر یک از این دو نوع فرمانبرداری ممیّز یک نوع جامعه است، هرچند هر دو نوع جامعه با یکدیگر سازگاری و قابلیّت تلفیق دارند، زیرا هر دو قائل به مشروعیّت هستند. امّا اطاعت هنگامی به عبودیّت تبدیل می‌شود که قدرتْ مشروعیّتِ خود را از دست بدهد و مورد تحقیر مردم واقع گردد و، در نتیجه، ارعاب یا همرنگی جماعت (کنفورمیسم) را به عنوان یک اصل زمینه‌سازِ سعادت و رونق جامعه ترویج کند.

به این ترتیب، نظریهٔ دموکراسی لیبرال شکل می‌گیرد که از بسیاری جهات با مفهوم خاصّ جمهوری در یونان و روم باستان که از نظر منتسکیو الگوی ساختمانی دموکراسی شده بود تفاوت دارد و بر این نکته استوار است که کار و تجارت و صناعت و سودجویی و آسایش‌طلبی و جست‌وجوی سعادت تناقضی با اصل دموکراسی ندارد. توکویل می‌گوید:

امریکایی‌ها قوم باتقوایی نیستند، امّا مردم آزادمنشی هستند. البتّه این نکته، درستی نظر منتسکیو را به طور مطلق ثابت نمی‌کند که می‌گفت برای رژیم جمهوری فضیلت و تقوی ضرورت تام ندارد، و نباید گفتهٔ منتسکیو را به معنای تنگ آن تفسیر نمود. مطلبی را که این مرد بزرگ خواسته بگوید این بوده است که بقای رژیم جمهوری منوط به اثرگذاری جامعه بر خود جامعه است و به نظر او فضیلت یا تقوی عبارت است از آن قدرت اخلاقی که هر کس بر خود اِعمال می‌کند، به گونه‌ای که این اِعمال قدرت مانع می‌شود که آن فرد به حقّ

دیگران تجاوز کند. اگر پیروزی انسان بر وسوسه‌های نفسانی ناشی از ناچیزی و ضعف خودِ آن وسوسه‌ها و محاسبهٔ منافع شخصی باشد، از لحاظ اخلاقیون، آن پیروزی را نمی‌توان به حساب فضیلت گذاشت؛ یعنی خلاصه همان نظر منتسکیو درست است که از معلول و نتیجه بیشتر حرف می‌زد تا علل و اسباب. به هر تقدیر، در امریکا تقوای مردم نیست که سخت و استوار است؛ وسوسه‌های نفسانی آدم‌ها است که ناتوان و ناچیز است ولی نتیجه‌ای که به دست می‌آید یکی است. به بیان دیگر، این حسّ بی‌نیازی نیست که در مردم امریکا قوّت دارد؛ چیزی که هست این است که مردم امریکا معنی منافع عادلانه و درست تحصیل شده را درست فهمیده‌اند، لذا باز هم به نتیجهٔ تقریباً مشابهی می‌رسیم. همچنین، بنابر ملاحظات ذکر شده می‌بینیم که منتسکیو درباب آنچه در خصوص تقوی در عهد باستان و مطالبی که دربارهٔ یونانیان و رومیان گفته حق داشته و گفته‌های او قابل اطلاق به امریکایی‌ها است.[۶]

شاید منقولاتی چند از جلد دوم کتاب دموکراسی توکویل، در تحلیلی که در زیر از مسئلهٔ فضیلت نزد مردم امریکا می‌کنیم، حکم تفسیر سودمندی پیدا کند:

شوق تأمین آسایش و رفاه مادّی اساساً تمایل خاصّ طبقات متوسّط است و رشد و توسعهٔ آن با رشد و توسعهٔ همین طبقه ارتباط دارد و اهمیّت آن با تفوّق یافتن همین طبقه به کرسی می‌نشیند. این گرایش از لایه‌های متوسّط بالاتر می‌رود و به قشرهای بالای جامعه سرایت می‌کند و از آن‌جا پایین می‌آید و طبقات فرودین جامعه را می‌آلاید.[۷]

در فصل بعد، توکویل مطلب تکمیلی زیر را می‌آورد:

شوق به خصوصی که مردم قرون دموکراتیک نسبت به لذاید مادّی از خود نشان می‌دهند، ابداً مغایرتی با نظم موجود جامعه ندارد. حتّی عکس آن مصداق دارد، یعنی اغلب دیده می‌شود که تحقّق وصال و کام‌جویی نیازمند نظم و نسق است و نیز همین شوق

لذّت‌جویی‌های مادیْ خصم ترتیبات اخلاقی مردم نیست، زیرا خلقیّات نیکوی مردم برای تأمین آرامش جامعه سودمند است و کار ترقّی صنایع را تسهیل می‌کند. حتّی لذّت‌جویی مادّی اغلب با نوعی اخلاق مذهبی می‌آمیزد. یعنی آدم‌ها می‌خواهند هم از موهبت‌های این جهانی بهره‌مند شوند و هم سعادت آن جهان را از یاد نبرند.[8]

این جامعهٔ متشکّل از طبقات متوسطّ و مرفّه که به رغم نگرانی عمومی در خصوص کار و رفاه مردم، معلول و متأثر از این گونه ملاحظات دموکراتیک بود، در دل بازماندهٔ اشرافیّت قدیم فرانسه (یعنی توکویل) عواطف گوناگونی برمی‌انگیخت. امّا به نظر همین توکویل، این جامعه حکم آینده‌ای اجتناب‌ناپذیر را داشت و از دید او، مادام که همین جامعه آزادی را که منشأ و بنیاد و حتّی روح و جان آن است احترام می‌کرد، قابل احترام باقی می‌ماند. البتّه به نظر توکویل غرض از این آزادی نوعی آزادی تباه و فاسد نیست که مشترک میان حیوان و انسان است و مراد از آن این نیست که آدم یا حیوان هرچه دلش بخواهد بکند.

این نوع آزادی دشمن هرگونه اقتدار مشروع است؛ هیچ قاعده و قانونی را تحمّل نمی‌کند و اگر ما بدین‌گونه آزاد باشیم، در واقع دونِ شأن خود عمل کرده‌ایم. این نوع آزادی دشمن حقیقت و صلح و صفا است و خدا هم آن را نمی‌پسندد. امّا یک آزادی مدنی و اخلاقی وجود دارد که قوّت آن در اتّحاد و وحدت است و رسالت آن حفظ و حمایت و پشتیبانی است و این گونه آزادی است که بدون ترس آنچه درست و خوب است انجام می‌دهد.[9]

امّا منطقاً این تعریف مستلزم «دور» است، یعنی ما باید آزاد باشیم تا بتوانیم آنچه «درست و خوب» است انجام دهیم. ولی چه کسی تعیین می‌کند که درست و خوب کدام است؟ این گونه قضایا زمانی معنای دقیق پیدا می‌کنند که در یک متن تاریخی قرار بگیرند. در این متن هرکس می‌داند که دولت در چه زمینه‌هایی می‌تواند از

شهروند چیزی طلب کند یا چیزی را بر او ممنوع کند و بر همین قیاس روشن کند که فرد این حق را دارد که چیزی به اسم فضا یا حوزهٔ خصوصی بخواهد تا در آن حریم خصوصی به تنهایی پادشاهی کند.

میان جامعه‌شناسان قرن اخیر، توکویل سه ویژگی اصیل دارد.[۱۰] (البتّه توکویل به اندازهٔ اگوست کنت شایستگی احراز این عنوان علمی را دارد)، یعنی نه چون اگوست کنت تعریف جامعهٔ مدرن را براساس صنعت می‌گذارد، نه مثل مارکس بنای جامعهٔ مدرن را بر سرمایه‌داری. توکویل جامعهٔ مدرن را برپایهٔ برابری شرایط زندگی مردم، خلاصه این که دموکراسی را به معنای اجتماعی کلمه سوار می‌کند. از سوی دیگر، توکویل، برخلاف اگوست کنت و مارکس، دیدگاهی را که در قبال تاریخ و آیندهٔ جوامع غربی برمی‌گزیند دیدگاه اصالت احتمال[11] است، یعنی نمی‌گوید که قطعاً یک نهضت جبری به سوی یک رژیم پوزیتیویستی یا سوسیالیستی در جولان است؛ می‌گوید مسلّم است که بعضی حرکات ادامه خواهد یافت، بعضی نهادها مضمحل شده است (مثل آریستوکراسی مبتنی بر زمینداری) و برخی شرایط الزاماً صورت وقوع خواهد پذیرفت (مثل برابری شرایط زندگی مردم)، امّا مثل ماکس وبر نیست که بگوید وضع دموکراتیک جامعه، رژیم سیاسی جامعه را تمام و کمال متعیّن می‌کند. او نیز می‌گوید روبنای سیاسی می‌تواند استبدادی یا لیبرال باشد و این دو شق منوط است به اوضاع و احوال گوناگون و به سنّت‌های موجود و به رجال دست‌اندرکار. و بالاخره خصوصیّت اصیل دیگری که دارد و، به همین دلیل نیز بارها نکوهش شده، این است که توکویل سیاست را تابع و پیرو اقتصاد نمی‌داند و اساساً مانند طرفداران سن سیمون نمی‌گوید و پیش‌بینی نمی‌کند که در آینده ادارهٔ چیزها (یعنی تمشیت امور مردم) جانشین حکومت بر انسان‌ها خواهد شد یا مثل مارکس نیست که بگوید طبقهٔ حاکم همان طبقه‌ای است که از جهت اجتماعی بهره‌مند از امتیازات است. البتّه نمی‌خواهیم بگوییم توکویل از واقعیّت طبقات اجتماعی آگاهی نداشته است. چنین نیست. کافی است کتاب توکویل موسوم به رژیم سابق و انقلاب را دوباره بخوانیم تا

ببینیم چگونه در آستانهٔ انقلاب فرانسه، توکویل جامعهٔ فرانسه را از لحاظ طبقاتی تحلیل کرده است. می‌گوید: «بدون شک می‌توان در مقابل نظر من، مسئلهٔ فرد و افراد را مطرح کرد. امّا من از افراد حرف نمی‌زنم؛ از طبقه سخن می‌گویم. فقط طبقات هستند که می‌توانند عرصهٔ تاریخ را اشغال کنند.»[۱۲] و باز توکویل با همین صراحت در مطلبی که می‌خواسته در جلد دوم کتاب مذکور بیاورد توصیفی از طبقهٔ سوم مردم جامعه به دست داده که می‌تواند تصوّر مارکسیستی از طبقات اجتماعی را در ذهن متجسّم کند:

می‌بینیم که در تمام این قسمت اوّل، وحدت کامل در افکار بدنهٔ طبقهٔ سوم حاکم است، زیرا منافع طبقاتی و مناسبات طبقاتی و شباهت مواضع و مشابهت شکایت‌ها و انضباط تشکیلاتی همه سخت به یکدیگر مربوط است و ناشبیه‌ترین مردان و اذهان و حتّی کسانی را که در باب طرز سلوک در آینده و اهداف مربوط به آینده توافقی ندارند به همکاری و تشریک مساعی وا می‌دارد. ما هنوز در وضعی قرار داریم که آدم‌ها پیش از آن که به یک نظام عقیدتی وابسته باشند به یک طبقه اجتماعی تعلّق دارند.[۱۳]

امّا این منقولات به فرانسهٔ تحت حکومت رژیم سابق یعنی رژیم قبل از انقلاب مربوط می‌شود که به نظر توکویل سیاه‌بختی آن دقیقاً ناشی از جدایی و نابرابری طبقات اجتماعی‌اش بوده است. توکویل می‌گوید:

بروز جدایی و شِقاق میان طبقات، حاصل جنایت حکومت سلطنتی سابق بود و بعدها اسباب معذوریّت آن شد [.....] وقتی شصت سال پیش طبقات مختلف اجتماعی که جامعهٔ فرانسه قدیم از آن‌ها تشکیل می‌شد، پس از این که مدّتی متمادی شماری از آن‌ها به‌علّت موانع بسیار از هم دور مانده بودند، صرفاً برای این که یکدیگر را پاره پاره کنند ابتدا از مواضع مجروح و دردناک خود با همدیگر برخورد کردند. حتّی امروز می‌بینیم که حسادت و نفرت آن ها از یکدیگر هنوز ادامه دارد.[۱۴]

به بیان دیگر، به نظر توکویل، رژیم سابق فرانسه بیش از جامعهٔ جدید فرانسه به طبقات تقسیم شده بوده است. در امریکا مردم ثروتمند را نمی‌توان معادل طبقهٔ نجبا (آریستوکراسی اصیل) تلقّی کرد. به هر تقدیر، به تناسب بقایای تبعیضات موجود در رژیم سابق است که در جامعهٔ مدرن، نابرابری‌های مردم از لحاظ میزان ثروت، صورت ظاهر طبقاتی پیدا می‌کند، یعنی به صورت طبقات اجتماعی جلوه‌گر می‌شود. البتّه به این معنا، از دیدِ من، توکویل ابهام موجود در تصوّر مارکسیستی از طبقات را که در واقع ترکیبی از مفهوم طبقات اجتماعی در رژیم سابق فرانسه و مفهوم نابرابری‌های ممیّز همهٔ جوامع صنعتی است حدس زده بوده است. جامعهٔ رفاهی، یعنی جامعهٔ طبقهٔ متوسّط، یقیناً متشکّل از قشرها و منقسم به طبقات است. یعنی درست مثل جامعهٔ سرمایه‌داری که مارکس در ابتدای قرن اخیر درباب آن فکر کرده بود و در داخل این جامعه نابرابری میان فعالیّت‌های اقتصادی و درآمدها باعث ظهور و تولید مجدّد تبعیضات متداول در جوامع عهد باستان (یونان و روم) می‌شد و نیز تبعیضات را تشدید می‌کرد.

بین سال‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ توکویل نظام فکری خود را تدارک می‌دید، البتّه اگر بتوان واژهٔ نظام فکری را در خصوص نویسنده‌ای به کار برد که اندیشه‌های اساسی‌اش چندان زیاد نیست، امّا ساده و عمیق است. ولی توکویل از طریق مشاهده و تأمّل در امور اجتماعی برای همین اندیشه‌های خود شرح و تفسیر با موارداستعمال بسیار پیدا می‌کرد. امّا در دههٔ بعد، در سال‌های ۱۸۵۰ ـ ۱۸۴۰، مارکس مراحلی از یک مسیر فکری را می‌پیمود که او را سرانجام به تأسیس یک مکتب فلسفی کشاند که یک سوم جمعیّت بشر یعنی یک میلیارد انسان طرفدار این مکتب شدند. این مکتب که دنیا را زیروزِبَر کرد، منکر اثرگذاری اندیشه در امور عالم بود، در حالی که سرنوشت

خودِ این مکتب مصداق بارز تأثیر اندیشه است در راه بردنِ کارِ جهان.

خود مارکس هم در ابتدای کار معتقد بود که دموکراسی حقیقت زمانهٔ ما است و حتّی حقیقت جامع و نهایی آن است، یعنی حقیقتی که هم خود را به نور خود روشن می‌کند و هم آنچه را مخالف آن است.

مارکس می‌نویسد:

دموکراسی معمّای حل شدهٔ همهٔ قوانین اساسی (کشورهای جهان) است. در دموکراسی، قانون اساسی نه تنها فی‌نفسه یعنی منطبق با ذات و فحوای خود، بلکه منطبق با وجود خارجی خود، و پیوسته منطبق با مبنای واقعی خود، یعنی واقعیّتِ انسان، ولایت دارد. واقعیّتِ مردمْ ظاهر می‌شود. بود و نبود قانون اساسی امری واحد است و قانون اساسی ثمرهٔ آزادی ذاتی انسان است.[۱۵]

مارکس در سال‌های تحصیل خود دست به مقایسه‌ای زد که در تکوین و شکل‌گیری افکار او اهمیّت طراز اوّل دارد، مارکس می‌نویسد:

همان‌طور که دینْ انسان را نمی‌سازد و انسانْ دین را می‌سازد، همان‌طور هم قانون اساسی مردم را نمی‌سازد، مردم قانون اساسی را به وجود می‌آورند. از یک لحاظ و به یک اعتبار، نسبت دموکراسی به همهٔ صورت‌های سیاسی دیگر [یعنی دیگر اسلوب‌های کشورداری] مانند نسبت مسیحیّت است به همهٔ ادیان دیگر. مسیحیت دین راستین و در واقع جوهر دین است.[۱۶] مسیحیّت در واقع انسانی است که به صورت خدا در یک دین خاص متصور شده است. برهمین قیاس است که می‌بینیم، دموکراسی جوهر هرگونه قانون اساسی است و انسانِ اجتماعی شده حکم یک قانون اساسی خاص را پیدا می‌کند: این قانون نسبت به دیگر قوانین اساسی، حکم جنس را پیدا می‌کند نسبت به انواع آن [یعنی از لحاظ منطقی جنس اعم از نوع است و بنابراین هر جنس چندین نوع را شامل است]، با این تفاوت که در این جا خودِ

مفهوم جنس به صورت وجود متظاهر می‌گردد و بنابراین در مقابل وجودهایی که منطبق با ذات نیستند، خودِ جنس به عنوان نوع ویژه‌ای به ظهور می‌پیوندد.[۱۷]

با توجّه به این ملاحظات، آیا نیازی هست که اختلاف سبک میان توکویل و مارکس روشن شود و نیز روشن شود که توکویل و مارکس چه معانی متفاوتی برای واژهٔ دموکراسی قائل بوده‌اند؟ از نظر توکویل، دموکراسی لیبرال مظهر کامل جامعهٔ مدرن بود و تشکیل می‌شد از مفاهیم برابری وضع افراد، انتخاب نمایندهٔ مجلس، آزادی‌های شخصی و فکری. امّا مارکس اعتقاد داشت که حقیقت مکتوم و معمّای حل شدهٔ همهٔ قوانین اساسی کشورها را نفسِ دموکراسی فاش می‌کند، زیرا در دموکراسی، مردمْ منشأ و مبدأ و آفرینندهٔ همهٔ روبناهای سیاسی هستند و انسان به حقیقت خود واصل نمی‌شود و به این حقیقت آگاهی پیدا نمی‌کند، مگر این که خود را مالک و صاحب همهٔ این نهادهایی بشمارد که به مرور ایّام وی را نسبت به خود بیگانه کرده‌اند.[۱۸] امّا اگر به این مفهوم، فرجام تاریخ با تثبیت دموکراسی و حاکمیّت کامل مردم مقارن شود، فرجام تاریخ متضمّن پایان دوگانگی میان جامعه و دولت و «زندگی خصوصی» و «زندگی عمومی» هم خواهد بود. دموکراسی واقعی و حقیقی منحصر به مشارکت گاه و بی‌گاه مردم از طریق مشارکت در انتخابات و تصدّی امور نمایندگی موکّلان نخواهد بود. دموکراسی حقیقی منحصراً زمانی تحقّق خواهد یافت که میان کارگر و شهروند یگانگی برقرار شود و تودهٔ مردم و عوالم عالیه سیاست‌بازان به یکدیگر نزدیک گردند.

مارکس می‌گوید:

تا به این‌جا حوزهٔ سیاست و تشکیلات سیاسی در حکم حوزهٔ مذهبی بوده، در زندگی مردم حکم دین را داشته و رفیع‌ترین درجهٔ کلیّت آن بوده در قبال وجود خاکی واقعیّت‌های آن [.....] امّا فعالیّت سیاسی به معنای جدید کلمه حکم تاریکی‌های قرون وسطی را دارد برای مردم کوچه و بازار.[۱۹]

حال سعی کنیم این بیان هگل مآب را به بیان دیگری که قابل فهم برای آدم‌های غیر فیلسوف باشد، درآوریم. آدمی که در جامعهٔ مدنی زندگی می‌کند و اشتغال به کاری یا صناعتی یا تجارتی دارد، نمی‌تواند در قید حوزهٔ فردیّت خودش دربیاید. همین آدم، به عنوان شهروند، آدمی می‌شود که در کلیّت دولت شرکت دارد. امّا این گونه مشارکت در حاشیهٔ زندگی خصوصی و واقعی کارگر قرار می‌گیرد و در بطن زندگی وی اثرگذار نیست. قضیّهٔ شهروندیِ سیاسی نسبت به فعالیّت یک کارگر، شبیه قضیّهٔ ابدیّت روح است در مسیحیّت، نسبت به وجود حقیر انسان روی کرهٔ زمین. این دو نوع جدایی و بیگانه‌شدگی، یعنی دوگانگی عرفی و شرعی (قدسی) و دوگانگی فضای خصوصی و عمومی، به موازات یکدیگر قرار دارند و منشأ آن ها این است که انسانیّتِ انسان تحقّق نیافته است.

مارکس در کتاب‌های زمان جوانی خود دو مطلب دارد که مضمون این گونه ثنویّت یعنی این گونه «از خود بیگانگی» را تشریح می‌کند.

انقلاب سیاسی حیات و موجودیّت بورژوازی را به عناصر مقوّم آن تجزیه می‌کند بدون این که خودِ همین عناصر را منقلب کند و آن ها را به نقد بکشد. انقلاب سیاسی، نسبت به جامعهٔ بورژوازی و عرصهٔ نیازهای مادّی انسان و عرصهٔ کار و حیطهٔ منافع شخصی و عرصهٔ حقوق خصوصی و خلاصه مَبنای موجودیّتش، در حکم فرضیّه‌ای است که نیاز به ثابت کردن ندارد و بنابراین انگار که اساس طبیعی آن است. و سرانجام انسان آن طور که هست، یعنی عضو جامعهٔ بورژوازی، به صورت انسان به معنای خاص آن تلقی می‌شود، یعنی انسان در مقام خلاف شهروند، چرا که انسان غیر شهروند، انسانی است که از لحاظ وجود بلاواسطه‌اش مخلوقی حسّاس و منفرد است در حالی که انسان سیاسی (یعنی شهروند) چیزی نیست جز یک انسان انتزاعی و مصنوعی؛ یعنی انسان به معنای یک شخص استعاری و اخلاقی. انسان حقیقی را به صورت یک فرد خودخواه می‌بینیم و انسان واقعی را به صورت شهروند انتزاعی.[۲۰]

به بیان دیگر، یک انقلاب صرفاً سیاسی که زیربنای جامعه را تغییر ندهد فرصت خودسازی را به انسان نمی‌دهد، چرا که جوهر انسان حقیقی را آزاد نمی‌کند، کارگر را از محدودهٔ تنگ خصوصیت کارگری خود خلاص نمی‌کند و انسان راستین، یعنی انسان اجتماعی شده که با حکمیت نوع انسان پیوندها دارد، فقط به صورت یک شهروند انتزاعی جلوه‌گر می‌شود. مادام که جامعه مدنی در بند خودسری امیال و تشتت خودخواهی‌ها و مبارزه همه با همه باشد جامعه مدنی کارگران [21] نخواهد توانست با دستگاه سیاست و کشورداری به آشتی برسد. و نیز مادام که دوگانگی عرفی و شرعی و دوگانگی جامعه و دین ــ تا انسان روی زمین زندگی می‌کند ــ ادامه یابد، چون همین انسان نمی‌تواند ذات اصیل خود را در کره خاکی متحقق سازد لاجرم آن را در مناطق عالیه توهمات متعالی فراخواهد افکند. مارکس در این باب می‌گوید:

این دولت و این جامعه دین تولید خواهند کرد و این دین در حکم وجدان کاذب جهان خواهد بود، زیرا خود آن دولت و جامعه مجعول و دروغین هستند [.....] دین عبارت است از تحقق خیالی ذات آدمیزاد، چون ذات آدمیزاد واقعیت حقیقی ندارد و مبارزه با دین به نحو غیرمستقیم مبارزه با همین جامعه کاذب هم خواهد بود که دین حکم عطر معنوی آن را دارد.[22]

مادام که «حربه‌های انتقاد» و «انتقاد حربه‌ها» تا اعماق ریشه‌ها یعنی تا حوزهٔ اقتصاد نفوذ نکند، نجات انسان از دوگرفتاری، یعنی رهایی از توهّم دین و خلاصی انسان از جداافتادگی میان کارگر و شهروند امکان‌پذیر نخواهد شد. دین، حکم تصویر یک دنیایی را دارد که وارونه شده باشد. سیاست، از پرداختن به زندگی متعارف فردفرد آدم‌ها و نیز از زندگی قاطبه مردم فاصله گرفته است، چرا که در خود

مفهوم کار پدیدهٔ از خود بیگانگی رسوخ یافته و نیز مالکیت خصوصی ابزارهای تولید، کارگر را بردهٔ ارباب می‌کند و خود ارباب هم بردهٔ اشیا و اجناس و امتعه و بازار می‌شود. در ورای دین و سیاست، رهایی انسان فقط از طریق انقلاب اقتصادی و اجتماعی صورت می‌بندد که به وسیلهٔ آن

انسان واقعی یعنی فرد انسانی، مفهوم شهروند را، که مفهومی انتزاعی است، زمانی می‌تواند درخود هضم کند که همین فرد انسانی چه در زندگی روزمره‌اش، چه در کارش و چه در روابط اجتماعی‌اش به انسان کار تبدیل شود، به طوری که قوای ویژه خود را بشناسد و آن را به عنوان قوای اجتماعی بسیج کند و از این نیروی اجتماعی نیروی سیاسی را دیگر منتزع نکند.[۲۳]

این که مارکس مسئله آزادی را مطرح کرده و واقعاً قصد آزاد کردن انسان‌ها را داشته است، مطلقاً جای بحث ندارد. مارکس عمیقاً دین را نقد می‌کند، امّا

انتقاد دین به این فکر منتهی می‌شود که انسان برای انسان به وجود اعلیٰ و اعظم تبدیل می‌شود. و لذا همین انتظار به ضرورت مطلقهٔ واژگون کردن تمام اوضاع اجتماعی که در آن انسان موجودی است تحقیر شده، بنده مآب، بی یارویاور و خوار و خفیف، منجر می‌شود [.....].[۲۴]

انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه در عین حال مظهر و شکست نهضت آزادی خواهی است و مارکس در تفکرات دوران جوانی خود آرمان‌ها و آرزوهای این نهضت لیبرال را انکار نمی‌کند، امّا قاطعیت انتقاد و اهدافی که این انتقاد قاطع داشته ما را در عرصه‌ای وارد می‌کند که عمیقاً نسبت به عرصهٔ دموکراسی لیبرال بیگانه است. امّا اصالت آن انقلابی که مارکس در دوران جوانی خود آرزو می‌کرده متوقف بر چیست؟

تفاوت میان کمونیسم و همهٔ نهضت‌های گذشته در این است که کمونیسم مبنای تمام شرایط سابق تولید و تجارت را به هم می‌ریزد و برای نخستین بار از روی علم و اطلاع همهٔ مفروضات ذهنی مردم را به منزلهٔ خیالات مردم اعصار گذشته تلقی می‌کند و خصلت طبیعی‌شان را از آنان سلب می‌کند و آنان را به قید اندیشهٔ علمی دانشمندان درمی‌آورد.[۲۵]

در آثار مارکس، مفهوم به هم ریختن و زیرورو شدن شرایط اقتصادی و شیوهٔ تولید و مبادله آن‌قدرها نو و بی‌سابقه نیست. آنچه بدیع است، این است که مارکس هیچ یک از داده‌های نظام اجتماعی را به منزلهٔ یک امر مقدّر و اجتناب‌ناپذیر تلقی نمی‌کند، چنان‌که از حوزهٔ تصرّفات بشر خارج باشد. فلسفهٔ مارکس سخت به خود مغرور است و اطمینان کامل دارد به این که همکاری انسان‌ها منجر به سیادت آنان بر طبیعت و ولایت آنان بر جامعه بشود و به این اعتبار ذاتاً با فلسفهٔ لیبرال تفاوت بارز دارد و همین روحیه است که حتی امروز به اندازهٔ فکر لیبرال و حتی بیشتر از آن الهام‌بخش جوامع صنعتی است، چه در این طرف و چه در آن طرف پردهٔ آهنین.[۲۶]

مارکس در ابتدای پژوهش‌هایش کاری به دستاوردهای انقلاب فرانسه ندارد و مقصودش این است که در تکمیل پیروزی‌های آن بکوشد و بدیهی است که ارزش‌های به دست آمده از انقلاب مثل دموکراسی و آزادی و برابری کاملاً مورد موافقت او هستند. چیزی که مارکس را به خشم می‌آورد این است که چرا باید دموکراسی منحصراً سیاسی باشد و برابری مردم محدود به امور رأی دادن باشد و آزادی مقرر در قانون اساسی مانع نشود از این که کارگر برده بشود و زنان و کودکان دوازده ساعت کار کنند. هرچند متونی را که از مارکس نقل کردیم به زبان فلسفی تحریر شده، اما معنای آن دقیق است، همچنان که غیظ و بیزاری که مارکس در این متون از خود بروز می‌دهد صمیمانه و حقیقی است. هرچند که مارکس آزادی‌های سیاسی و شخصی را «صوری» می‌نامد، ولی این اعتقاد مارکس از سر تحقق این‌گونه

آزادی‌ها نیست. حقیقت این است که مارکس می‌گوید، مادام که شرایط واقعی زندگی مانع شود که اغلب مردم از این گونه حقوق شخصی حقیقتاً بهره‌مند شوند، آن گونه آزادی‌ها مضحک به نظر می‌آیند. اندیشهٔ مارکس در دورهٔ جوانی‌اش محققاً به این آرمان گِرَویده بود که باید جامعه‌ای ساخت تا در آن همهٔ مردم امکان بدارند که در تمام ادوار زندگی خود آرمان دموکراسی را واقعاً تجربه کنند و آن را تحقق بخشند.

امّا ببینیم واقعاً داخل کردن و جاانداختن آرمان دموکراسی در تاروپود جامعهٔ مدنی چه معنایی دارد و به عبارت ساده‌تر ببینیم چگونه یک کارگر می‌تواند به همان آزادی‌هایی نائل شود که قابل مقایسه با آزادی صوری یک شهروند باشد؟ البتّه مدت مدیدی تفسیری کم و بیش مبتذل برای این قضیه رواج داشت، به این ترتیب که می‌گفتند کارگر به این دلیل محروم از آزادی است که از یک کارفرما [یا مقاطعه‌کار] اطاعت می‌کند. کارفرما هم بنده و مطیع مکانیسم‌های بی‌نام و نشان بازار است. به این اعتبار که از طریق الغای مالکیت خصوصی ابزارهای تولید ــ یعنی همان زیربنای اقتصادی و اجتماعی ــ است که می‌توان جامعهٔ مدنی را دموکراتیک کرد و آن را مقیّد به ارادهٔ شرکت و صنف تولیدکنندگان کرد. امّا تفسیر دومی وجود دارد که متون متعددی از نوشته‌های مارکس می‌تواند مستند آن قرار بگیرد، و به موجب آن شرط اوّل آزادی، توسعه نیروهای تولید و در اختیار قرار دادن امکانات ضروری برای تأمین زندگی آبرومند آدم‌ها است، و نیز کم کردن مدت کار کارگران. در تأیید این نظر، متن مشهوری در جلد سوّم سرمایه هست که می‌گوید نفس کار همیشه از مقوله ضروریات باقی خواهد ماند و خارج از مقوله کار و به عبارت دیگر، در آن سوی عرصهٔ کار است که قلمرو آزادی انسان جلوه‌گر می‌شود.

این دو تفسیر هر چند که هر دو معتبرند اما بعضی عناصر اصلی فکر مارکس را به حساب نمی‌آورند، چرا که زیاد دشوار نیست که آدم تعارض میان بردگی کارگر و آزادی انتزاعی شهروند را افشا کند و به رخ دیگران بکشد. در نیمهٔ اوّل قرن پیش در انگلستان چنین تعارضی میان کارگر برده و شهروند آزاد به چشم می‌خورد و مایه

رسوایی بود. امّا عملاً به وسیلهٔ چه نهادهایی جامعهٔ مدنی و جامعهٔ سیاسی، یا فعالیت اقتصادی و فعالیت سیاسی را می‌شد احتمالاً با یکدیگر ترکیب کرد و یکی را به جای دیگری گرفت و عاقبتِ اختلاط و اشتباه این دو چه خواهد شد؟ روزی که کارگر بدون واسطه و مستقیماً در خدمت همهٔ مردم و نه در خدمت یک نفر مالک ابزارهای تولید قرار بگیرد همین کارگر تبدیل می‌شود به یک شهروند. درست شبیه کارمندی که به صِرفِ کار و حرفه‌اش در امور اجتماعی و عام‌المنفعه مشارکت می‌کند. اما صبغهٔ سیاسی دادن به فعالیت اقتصادی و نیز عمومی کردن فعالیت‌هایی که امروزه خصوصی شده است آیا باعث رهایی یا مُسَبّب بردگی افراد می‌شود؟ البتّه حتماً می‌توان از رهایی صحبت کرد، به این شرط که از همان ابتدا آزادی را این طور تعریف کنیم که عبارت است از اطاعت از ضرورت و هریک از افرادی که مالک سرنوشت خود باشند سهم خود را که افکار عمومی به وی منسوب می‌دارند، انجام می‌دهند. امّا اگر حیطهٔ آزادی در ورای قلمرو ضرورت حادث شود و در مرز حاشیهٔ انتخاب و اختیاری که برای فرد درنظر گرفته شده متحقق شود، آنچه مارکس خروج از قیمومت یا رهایی می‌نامد در معرض این خطر قرار می‌گیرد که به بردگی تقلیل و تبدیل یابد.

نباید فراموش کرد که خودِ مارکس همیشه به این اعتقاد داشت که انکار تفاوت میان جامعهٔ مدنی و جامعهٔ سیاسی متضمن خطراتی است در جهت برده کردن مردم. به هر تقدیر، فراموش نکنیم که در قرون وسطیٰ همین عدم تفکیک و تشخیص میان جامعهٔ سیاسی و جامعهٔ مدنی وجود داشته است:

در قرون وسطی، رعیت و روابط فئودالی (ارباب ـ رعیتی)، صنف‌های اختصاصی حرفه‌های گونه‌گون و انجمن‌های اقتصادی دانشمندان و جز آن وجود داشته است. به این معنی که در قرون وسطیٰ، مالکیت و تجارت و جامعه و آدمیزاد در چنبرهٔ سیاست قرار داشتند و محتوای مادی حکومت را صورت یا فرم آن متعیّن می‌کرد و حوزهٔ خصوصی یک ویژگی سیاسی داشت و ذاتاً نیز یک حوزهٔ سیاسی بود و با این که سیاست در عین حال صفتِ اساسی

حوزه‌های خصوصی را هم داشت، در قرون وسطیٰ قانون حاکم بر حوزهٔ سیاست همان قانونی بود که بر مالکیت خصوصی هم حاکم بود، امّا صرفاً به این دلیل که قانون مربوط به مالکیت خصوصی یک قانون سیاسی بوده است. در قرون وسطیٰ زندگی مردم و فعالیت حکومت چنان در یکدیگر متداخل بودند که امر واحدی تلقی می‌شدند. انسان اصل اساسی و واقعی حکومت بود. امّا غرض از انسان، انسان غیر آزاد بود، بنابراین حکومت در قرون وسطیٰ در واقع دموکراسی‌یی مبتنی بر عدم آزادی فرد بود.[۲۷]

البته موقعی که مارکس این مطالب را می‌نوشت شک نداشت در این که اختلاط و یگانگی جامعه و حکومت در متن یک دموکراسی مبتنی بر آزادی متحقق خواهد شد، یعنی دوباره بر خواهد گشت و انسان‌ها برخلاف قرون وسطیٰ که هر آدمی در زندان یک طبقهٔ اجتماعی یا یک صنف شغلی محبوس بود، برابر خواهند شد و حکومت متعلق به همه خواهد شد و نه تیول چند نفر آدم و مآلاً، به قول سن سیمون[۲۸]، ادارهٔ امور جانشین ادارهٔ اشخاص خواهد شد و از همین رهگذر در یک جامعه چسبیده به حکومت، جامعه باقی خواهد ماند و حکومت از میان خواهد رفت، امّا این خوش‌بینی لیبرال مآبانه بر چه اساسی استوار خواهد شد مگر بر مبنای یک تصور موهوم از این قضیه که بالاخره «شرکتی متشکل از تولیدکنندگان، تصدی امور مردم را به دست خواهند گرفت»؟

بعدها که مارکس طرز بیان اقتصادی و جامعه‌شناسانه را جانشین بیان و زبان فلسفی کرد چشم‌انداز دیگری از همین خطر و آزادشدگی کامل مردم که سرانجام منجر به بردگی کامل می‌شود به دست داد. طبقه‌بندی‌یی که مارکس از رژیم اقتصادی به دست داده است، مبنایش مرور یک معیار واحد قرار گرفته که از نظر او واقعیت دارد و آن این است که رابطهٔ انسان‌ها با کار، نحوهٔ برداشت و توزیع ارزش اضافی را متعیّن می‌کند. برده حکم مِلک ارباب خویش را دارد و تمام منافعی که خارج از هزینه‌های نگهداری و سرایداری به دست می‌آید برای ارباب باقی می‌ماند. همین

طور است وضع رعیت در قرون وسطیٰ. رعیت وابسته به زمین است. ارباب مالک ابزار تولید است و بعد از آن که مایحتاج کارگر و خانواده‌اش تأمین شد، آنچه می‌ماند ارباب برای خود نگه می‌دارد. نظام سرمایه‌داری امر بهره‌کشی را تحت عنوان آزادی پنهان می‌کند (کارگر و نه برده و رعیت، در بازاری ارائه می‌شود که سرمایه‌دار نیروی کارِ کارگر خود را با خریدار معامله می‌کند) و نیز نظام سرمایه‌داری، اصل برابری را هم مخفی می‌کند (یعنی دستمزد ظاهراً معادل یا ما بازاء عادلانهٔ کاری است که کارگر انجام داده است)، امّا بهره‌کشی از میان نرفته و در واقع خود را مخفی کرده که صورت تکامل یافته بهره‌کشی است، یعنی خلاصه دستمزد چیزی نیست جز معادل کالای ضروری برای تأمین زندگی کارگر و خانواده‌اش. مابقی، یعنی ارزش اضافی، متعلق است به مالک ابزارهای تولید. انحلال و الغای طبقهٔ سرمایه‌دار عرصه را بر یک نظام اقتصادی باز می‌کند که در آن بهره‌کشی وجود ندارد، یعنی باعث ظهور یک نوع نظام اقتصادی می‌شود که در آن خود مردم به تناسب احتیاجات و متناسب با عدالت و انصاف، منابع لازم برای توسعهٔ ابزار تولید و درآمدهای قابل مصرف را میان خود توزیع خواهد کرد. امّا این گونه الغای بهره‌کشی‌های خصوصی ضمناً و احتمالاً" قادر است آنچه را که به تعبیر مارکس شیوهٔ آسیایی تولید نامیده می‌شد و مفهوم آن تفکیک جامعه به دو بخش بود (بهتر است به جای بخش طبقه گفته نشود) توضیح دهد، یعنی از یک طرف اکثریت عظیم کارگران و از طرف دیگر دستگاه دولت با انبوه کارمندان و قواعد سخت‌گیر سلسله مراتب حاکم بر آن قرار داشت. در این میان، ارزش اضافی را دستگاه دولت برداشت می‌کرد و مطابق ارادهٔ اصحاب قدرتمند دستگاه همین دولت توزیع می‌کرد. مارکس حدس زده بود که نفس کوشش برای رفع دوگانگی میان کارگر و شهروند، جامعه و دولت و تفکیک بخش خصوصی از بخش امور عام که وجوه ممیّز دموکراسی لیبرال هستند، قادر است بالقوّه، مردم را به قید بردگی درآورد.

حقیقت این است که از ۱۸۴۸ به بعد، یعنی از وقتی که مارکس در انتهای تحولات دورهٔ جوانی و هگل‌دوستی خود معتقد به مادیت تاریخ شد، دیگر بر ضرورت یک

انقلاب قطعی تأکید نمی‌کرد و درباب خصلت ضروری این انقلاب پای می‌فشرد.
این اعتقاد بسیار بلندپروازانه دیگر به یک فرد یا به کلّ بشریت یا حتی به طبقهٔ کارگر ــ در حدّی که رسالت وی تحقق یک سرنوشت از پیش مقدّر بوده ــ تعلق نداشت.
تناقضات درونی رژیم سرمایه‌داری آن را محکوم به نیستی می‌کند و هرچند تاریخ سقوط و نحوهٔ نابودی سرمایه را نمی‌شناسیم و شاید هم اساساً تاریخ وقوع آن قابل تعیین نباشد، امّا خود فاجعه که وحشت‌انگیز و سودمند است، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. به این ترتیب، توکویل ظاهراً معتقد بود که انسان‌ها در محدودهٔ ممالک دموکراتیک، مسئولیت انتخاب کردن میان آزادی و استبداد را دارند. در حالی که مارکس می‌گفت انسان‌ها محکوم به این هستند که یا منفعلانه به قانون دیالکتیک سر بسپارند یا بیهوده کوشش کنند تا با آن مخالفت ورزند، یا این که بالاخره تحقق آن را (یعنی دیالکتیک را) تسریع کنند.

امّا واقع این است که گفت‌وگوی این دو حکیم بر عکس آن چیزی است که ظاهراً به نظر می‌آید. مارکس وقتی که به اصل جبر تاریخ استناد می‌کند، غرضش متوجّه نشان دادن نوعی حالت تسلیم بُزدِلانه در قبال حوادث تاریخی نیست. مارکس می‌خواهد ارادهٔ مطلقاً خلاّقه انسان را در عین حال توجیه و کتمان کند. امر بازسازی بنیادهای اقتصادی و اجتماعی به این منظور که آزادی و برابری به همه و در همه وقت داده شود، رسالت انقلاب طبقهٔ چهارم جامعه خواهد بود که ادامه دهندهٔ و تحقق کامل انقلاب کبیر فرانسه یعنی انقلاب مردم طبقه سوم خواهد شد. به این ترتیب، در ابتدای قرن بیستم وقتی که لنین و بالشویک‌ها مأیوس شدند از این که وظیفهٔ سرنگونی سرمایه‌داری و ساختمان سوسیالیسم را به دست نیروهای سرکش تاریخ بسپرند [یعنی از قاطعیت تاریخ قطع امید کردند ـ م.] به این قصد که برای دیالکتیک و خود پرولتاریا جانشینی پیدا کنند به حزب‌سازی روی آوردند و به این سیاق مکتب فکری کمونیستی که در بین‌الملل دوم دکترین رسمی شده بود محققاً مورد خیانت واقع شد و عناصری چند از میراث مارکسیستی فدای این کار شد. امّا در این میان بر عنصری اصیل و

حیاتی تأکید شد که عبارت بود از ایمان به این که اگر انسان‌ها دستِ یگانگی به یکدیگر بدهند، می‌توانند بقایای متعلق به قرون گذشته را جارو کنند و یک نظام اجتماعی را بر روی مبانی تازه‌ای پایه‌ریزی کنند.

انسان وسوسه می‌شود تا این گفت‌وگوی میان توکویل و مارکس را که به اختصار نقل کردیم با اسلوب جامعه‌شناسی یعنی به روش جامعه‌شناسی مارکسیستی تفسیر کند. یکی از این دو مرد، که اصلیت اشرافی دارد، موافق دموکراسی است امّا از طریق عقل و نه از نظر عواطف. هرچند که گاهی حس می‌کرد باید نظام سیاسی‌یی کاملاً اصیل و بی‌سابقه به وجود آورد. البته او مدافع ساخت سیاسی موجود بود و مصمّمانه با سوسیالیسم دشمنی می‌ورزید. متفکر دوم مردی بود از طبقه متوسط (بورژوا). اما برضد همین بورژوازی هم که به ارزش‌های معنوی خود اعتقاد نداشت طغیان کرد و نمایندهٔ طبقه کارگر شد و بی‌عدالتی‌هایی را که بر همین طبقه تحمیل شده بود افشا کرد و اعلام کرد که آینده انتقام این طبقه را خواهد گرفت. یکی با انگیزه محافظه کاری اجتماعی و به رغم اعتقادات شخصی، نظریه‌پرداز دموکراسی لیبرال یعنی دموکراسی بورژوا مآب شد، و دیگری از روی علم و عمد به تدوین اصول و شرایع جنبش کارگری پرداخت و رهبری طبقهٔ متشکل کارگر را تصدّی کرد.

اما توکویل و مارکس با این که در یک عصر زندگی می‌کردند، انگار که نسبت به یکدیگر تجاهل می‌کردند و من شک دارم که توکویل حتی رساله مانیفست کمونیست مارکس را خوانده باشد. ولی مارکس یقیناً کتاب دموکراسی در امریکای توکویل را خوانده و گاهی غیر مستقیم اظهار نظر کرده که تاریخ امریکا در مجرایی حرکت خواهد کرد که متفاوت با مسیر تاریخ اروپا خواهد بود. ولی به هر تقدیر صرف موجودیت دموکراسی امریکا انگار کافی نبود تا مارکس تصور جزمی خود را از عاقبت اجتناب‌ناپذیر و فاجعه‌بار جوامع سرمایه‌داری حک و اصلاح کند. از نظر یکی

از این دو متفکر حراست آزادی‌های فردی سیاسی به طور قطع و یقین مهم‌تر از هر قضیهٔ دیگری بود و نیز به نظر او دموکراسی لیبرال مؤثرترین شیوهٔ پاسداری از سلسله مراتب اجتماعی و نابرابری‌های اقتصادی بود. از نظر حکیم دیگر علت نهایی تناقضات اجتماعی و تیره‌روزی طبقه کارگر ناشی از مالکیت خصوصی ابزارهای تولید بود و هرگونه اصلاحی در مناسبات مالک و رعیت اگر این مشکل اساسی را حل نمی‌کرد، نمی‌توانست راه به جایی ببرد.

هم‌این و هم‌آن، یعنی هم توکویل و هم مارکس، در یک خصلت اشتراک داشتند. آنان از فرصت‌طلبی متنفر بودند و نسبت به شخصیت خود و افکار خود مطلقاً وفادار باقی ماندند. روزی که لویی ناپلئون قانون اساسی فرانسه را نقض کرد و دوباره رژیم امپراتوری برپا کرد، توکویل سیاست را بوسید و کنار گذاشت.[۲۹] کارل مارکس تا پایان عمرش یاغی بود، به این معنا که برضد جامعه بی‌رحم زمان خود مبارزه می‌کرد و برای بهتر کردن وضع آن طبقه‌ای می‌کوشید که همهٔ وزن بی‌عدالتی اجتماعی برگردن افراد آن سنگینی می‌کرد. هم توکویل و هم مارکس به آزادی اعتقاد داشتند و هدف‌شان تأسیس جامعه‌ای بود که بر انصاف متکی باشد. امّا یکی از این دو قائل بود به این که صنعت و تجارت را باید به عهده افراد گذاشت تا آزادانه ولی تحت نظارت قوانین فعالیت کنند و هراس داشت از این که انسان در عین حال از آزادی مبتنی بر استقلال رأی و آزادی متکی بر مشارکت محروم شود، دیگری، یعنی مارکس، اعتقاد داشت به این که فعالیت آزادانه افراد در صنعت و تجارت مآلاً به بندگی و انقیاد قاطبه طبقه کارگر می‌انجامد. به این ترتیب، شرط اصلی تحقق آزادی از نظر یکی از این دو متفکر، رژیم سیاسی مبتنی بر وکالت مجلس و از نظر دیگری راه انداختن یک انقلاب اقتصادی بود.

علل و اسباب اختلاف نظر بین این دو اندیشمند را می‌توان به آسانی توجیه کرد. یعنی باید در منشأ اجتماعی متفاوت آنان، ماهیت فعالیت حرفه‌ای‌شان و اختلاف مزاج و فطرت و طبیعت هر یک تأمل کرد و نکته غریب قابل توجه آن که توکویل،

مردی اشرافی از خانواده‌ای بسیار قدیمی از اهالی منطقه نرماندی فرانسه، نظریه‌پرداز دموکراسی لیبرال بشود و پسر یک مرد بورژوای اهل منطقه راین لند آلمان مبشر تئوری طبقه چهارم بشود و نیز مقدّر این بود که یکی از اخلاف اشرافیت اروپا، الگوی جوامع آینده را در ایالات متحد امریکا بتواند مشاهده و معاینه بکند. در حالی که یک جوان مرید هگل (یعنی مارکس جوان) در انگلستانِ عهد ملکه ویکتوریا تحصیلات خود را در اقتصاد تکمیل کرد و مفاهیم اساسی و اسلوب‌های تحقیق را از ریکاردوی[۳۰] اقتصادشناس به قرض گرفت و کوشش کرد تا تنفر و امید خود را از جوامع موجود اروپای غربی به شکلی علمی ارائه کند.

هرچند که حقیقت جزئی و ناکامل این گونه تفسیرها در عین حال متکی بر شرح احوال و ملاحظات جامعه‌شناختی در خصوص دو حکیم مورد نظر است، امّا نکتهٔ مهمی را باید در نظر داشت و آن این که مخالفت نظرات این دو متفکر مربوط به یک امر واقع است یا مربوط به تلقی خاصی از یک امر تحولی. آیا اقتصاد مبتنی بر مالکیت خصوصیِ ابزارهای تولید فاصله میان فقیر و غنی را زیادتر می‌کند یا نه؟ آیا همین نوع نظام اقتصادی باعث ظهور طبقات اجتماعی دشمن یکدیگر و ناتوان از همکاری نمی‌شود که در نتیجه محکوم به نبرد بی‌امان با یکدیگر بشوند تا موقعی که یکی نابود شود و دیگری پیروز گردد؟ این که توکویل می‌گفت در جوامع آینده طبقه متوسط طبقه غالب خواهد بود، در واقع امر می‌خواست گریبان ذهن خود را از دغدغه و تشویش خلاص کند، زیرا این گونه انتظارات راحت بخش و این گونه پیش‌گویی‌های خوش‌بینانه او را از کوشش در راه مبارزه برضد بی‌عدالتی‌های موجود معاف می‌کرد. او در عوالم ذهنی خود جامعه‌ای را در اروپای آینده ترسیم می‌کرد که به اندازه جامعه امریکایی پر تحرّک باشد و در قبال مداومت تبعیضات طبقاتی و ناتوانی فقرای اروپای کهن‌سال به سهولت تسلیم وضع موجود می‌شود. البته انصاف باید داد که نظر او در دراز مدت به هیچ وجه نادرست نبود و نظر مارکس هم غلط بود، بدون این که در مقابلِ نظر کوتاه مدت او مقرون به حقیقت باشد، چرا که از

اواسط قرن پیش، مارکس سال به سال در انتظار این بود که انقلاب نجات‌بخش به ظهور بپیوندد.

میان این دو حکیم، چرا آن کسی توانست رواج عمومی فکر رفاه را پیش‌بینی کند که تفکر و استدلالش سیاسی بود و نه آن کسی که همه کتاب‌های اقتصاد را مطالعه کرده بود؟ جواب اوّل این سؤال این است که مشاهدهٔ ساده‌دلانه بدون پیش‌داوری و نیز تجربهٔ تاریخی، تفوق دارد بر استدلالات ناکامل و یک جانبه ارباب تخصص. چنان که سابقاً دیدیم در برهان توکویل مفهوم مساوات اجتماعی به برابری سیاسی منجر می‌شد. از مفهوم برابری سیاسی به گرایش‌های مساوات طلبانه در امر توزیع درآمدها می‌رسید، انتقال از یک وضعیت به وضعیت دیگر در درازمدت محتمل‌الوقوع جلوه می‌کرد، زیرا توکویل معتقد بود نیروهای ریشه‌داری در بطن هر جامعه وجود دارد که سرنوشت آن جامعه را رقم می‌زند. در خصوص توسعه، ظرفیت تولید و انقلابات فنی، او از حدّ معلومات آدم‌های فرهیخته زمان خودش نه چیز بیشتری می‌دانست و نه چیز بیشتری می‌گفت، امّا به نحوی بسیار ساده فکر می‌کرد که تلفیق منابع روزافزون با یک محیط اجتماعی دموکراتیک، احتمالاً باعث بهبود سرنوشت اغلب مردم می‌شود و نه این که در یک طرف فقری مفرط به بار آورد و در طرف دیگر ثروت‌هایی بی‌حدوحصر.

امّا مارکس اقتصاددان، تا حدّی به حق، در واقع‌بینانه بودن این گونه خوش‌بینی‌های مهرآمیز تردید می‌کرد. در یک نظام اقتصادی مبتنی بر مالکیت فردی ابزارهای تولید، غیر قابل تصور نبود که تمام اموال و ثروت‌ها در دست اقلیتی متمرکز شود، بدون این که اکثریت مردم از آن بهره‌مند شوند (و چنین واقعه‌ای مکرراً اتفاق افتاده بود). با این وصف، به نکته‌ای خارق عادت باید توجه کرد، به این معنا که در قرن اخیر هیچ اقتصاددانی به اندازهٔ مارکس، آن‌قدر توجه دقیق به پویایی (دینامیسم) اقتصاد جدید نکرده است و هیچ کس به اندازهٔ مارکس در این نکته مُصرّانه تأکید نکرده است که الگوی اقتصادی ایستا (استاتیک) از واقعیات دور می‌شود و

سرمایه‌داری از طریق انباشت سرمایه،به وجود می‌آید و بنابراین توسعهٔ نیروهای مولّد را به همراه می‌آورد، و لذا به طور غیرمستقیم بهره‌وری را بهبود می‌بخشد. امّا به چه علّت مارکس از یک مدل اقتصاد پویا (دینامیک) که واجد خصوصیت انباشت نیرومند سرمایه هم هست، استنتاج می‌کند که این گونه اقتصاد به رغم بهره‌وری فزاینده آن، مآلاً باعث فقیر شدن توده‌ها می‌شود؟

لازمهٔ جواب کامل به این سؤال، مطالعه تفصیلی سیستم ریکاردو و شیوه‌ای است که مارکس برای نیل به اهداف خود از آن سیستم استفاده کرده است. امّا تذکر چند نکته برای روشن شدن قضیه کفایت می‌کند. چون مارکس مفهوم کار را به عنوان واحد اندازه‌گیری ارزش پذیرفته بود و برای اندازه‌گیری دستمزد (یا ارزش نیروی کار)، کالاهای ضروری برای تأمین زندگی کارگر و خانواده‌اش را به عنوان واحد فرض کرده بود، پس می‌توانسته است به دو نتیجه برسد. اگر به علت ارتقای میزان بهره‌وری، ساعات کار لازم برای تولید کالاهایی که نمودار ارزش دستمزد است کاهش یابد، از این لحاظ یا باید میزان بهره‌وری افزایش یابد یا دستمزد ــ و بدون این که حاکی از ارزش افزایش یافته باشد ــ باید در مقدار افزایش یافته‌ای از کالاها متجسّم شود. اما مارکس نگفته است که میزان بهره‌وری افزایش می‌یابد. او گفته است که این نرخ ثابت باقی می‌ماند. مارکس می‌بایست می‌گفت که همان قسمتی از یک روز کاری که صرف تولید ارزش می‌شود برابر با ارزش دستمزد است، و چون بهره‌وری افزایش می‌یابد، سطح زندگی باید به بالا رفتن میل کند یا این که فقر رو به کاهش بگذارد. برای این که از وصول به چنین نتیجه‌ای پرهیز شود، مارکس نه مثل چندین اقتصاددان معاصر خودش، که اثر مذکور را بر نرخ موالید مؤثر می‌دانستند، یعنی اثر نرخ زادوولد را بر موضوع عرضه کار اثرگذار می‌دانستند که به تبع آن دستمزدها افزایش می‌یابد، بلکه حجم ذخیرهٔ صنعتی را کارساز می‌دانست، و به بیان دیگر، فشاری را که عرضهٔ کار کارگران بی‌کار شده به علت تغییرات فنی مدام بر نرخ دستمزدها وارد می‌کند.

اگر مارکس مطالعهٔ اقتصاد را به عنوان یک ناظر محض شروع کرده بود، بدون این که از قبل بداند چه چیزی را می‌خواهد به اثبات برساند، با آن همه قوت و شدت به تحقق فقر مطلق[۳۱] حکم نمی‌کرد. وانگهی به وضوح معلوم است که مارکس از راه تجزیه و تحلیل پدیدهٔ سرمایه به اندیشه فقر مطلق نرسیده است و به همین ترتیب عمل می‌کند وقتی که همین مارکس می‌گوید: افزایش سرمایه ثابت به نسبت سرمایه متغیر و لذا کاهش میزان سود[۳۲] باعث فلج تدریجی نظام اقتصادی‌یی می‌شود که سرمایه‌گذاری خصوصی موتور یا قوّهٔ محرکه آن است.

سال ۱۹۶۳ است [تاریخ تحریر این مقاله] و ممالک غربی در نعمت و رفاه، و به نظر این طور می‌آید که مارکس از جهت اقتصادی مرتکب اشتباه شده و اتفاقاً در زمینه‌ای نظریات نادرست ارائه داده که در آن یکی از فاضل‌ترین پژوهندگان زمان خود بوده است، در حالی که توکویل ظاهراً آینده را به رغم بی‌اطلاعی‌اش از علم اقتصاد (البته همه امور نسبی است) درست حدس زده و شاید هم جهل وی از علم اقتصاد باعث درستیِ پیش‌بینی او شده است. توکویل عقلی سلیم و حدسی صائب داشت و بدون دلیلِ استوار و تحلیل عمیق می‌گفت هرجامعه‌ای که وسوسه و دغدغه رفاه داشته باشد، خواهد توانست برای اکثریت مردم وضع روحی و معنوی و شرایط اقتصادی طبقات متوسط را فراهم کند. در چنین جامعه‌ای مطالبات بی‌وقفه مردم و تضاد منافع میان آن‌ها ظهور خواهد کرد، امّا چنین جامعه‌ای چندان به انقلاب کردن راغب نخواهد بود، چون شمار افرادی که چیزی از دست خواهند داد بسیار خواهد بود و در نتیجه ناخرسندی یک گروه منتهی به شورش نخواهد شد. «آنچه که امروز ندارم محتمل است که فردا به دست آورم و اگر خود من هم آن را به دست نیاورم فرزندان من آن را به دست خواهند آورد.» به این ترتیب، بدون این که حرف عجیبی زده باشیم می‌توانیم این اعتبار را برای توکویل باز کنیم که جامعهٔ نگران و صلح جویی را که غربیان پانزده سال بعد از جنگ دوم جهانی در آن زندگی می‌کنند پیشاپیش حس کرده و گواهی داده است.

اما نمی‌شود در همین احوال اشتباه اساسی دیگری را به مارکس نسبت نداد و آن خطا این است که مارکس پیش‌بینی می‌کرد در رژیم مالکیت خصوصی و بازار آزاد وضع زندگی توده‌های مردم الزاماً از بد هم بدتر خواهد شد و چون نظام سرمایه‌داری را مبارزات طبقاتی پاره‌پاره می‌کند و این نظام ناتوان از اصلاح و ترمیم خود است ناگزیر خانه خراب می‌شود و راه زوال پیش می‌گیرد. ولی آدم وسوسه می‌شود که در این زمینه تعمق بیشتری بکند و در نفسِ موفقیت‌هایی که مکتب مارکس به دست آورده تأیید نظریات توکویل را در خصوص یک دوراهی در مقابل انسان بخواند.

توکویل قائل به احتمال در امور بود و می‌گفت در مقابل آیندهٔ انسان دو راه باز است: یکی دموکراسی لیبرال است و یکی دموکراسی استبدادی. رژیم شوروی تجسّم یکی از این دو راه است و رژیم‌های غربی یکی دیگر از این دو راه. به طوری که نفس ادامه حیات و بقای سرمایه‌داری در ممالک غربی خود مُبطِل پیش‌گویی‌های مریدان مارکس است، در حالی که نظام‌های استبدادی که می‌گویند مارکسیست هستند بیشتر فکر و مواضع توکویل را تأیید می‌کنند تا رد و ابطال آن. مگر در متنی که پیشتر نقل شد، توکویل نگفته بود که نظام‌های استبدادی بدون آریستوکراسی هم پیدا می‌شود که قوانینش معطوف به تأمین رفاه توده‌ها است؟

با این وصف باید دقت کرد تا انسان به جانب تفسیرهایی که در عین حال فریبنده و آسان فهم است کشیده نشود. اگر در سال‌های اخیر، جامعه‌شناسان نسبت به واقعیات سیاسی و قوانین اساسی به معنای اعم و مُوَسَّع آن (یعنی نحوه انتصاب فرمانروایان و نحوهٔ تنفیذ قدرت) وقت و علاقه بیشتری نشان داده‌اند، مطمئناً به این دلیل است که میان این دو اَبَرقدرتی که همه مساعی خود را وقف تأسیس نظام‌های صنعتی می‌کنند تعارض خیره‌کننده‌ای وجود دارد. یکی طرفدار دموکراسی لیبرال است (به معنای مورد نظر توکویل) و دیگری کمال مطلوب را در ریشه‌کن کردن مفهوم طبقهٔ اجتماعی می‌جوید و به سبک رؤیای مارکس در جوانی، آرزومند یکی شدن جامعه و دولت است. ما جامعه شوروی را جامعه‌ای استبدادی می‌دانیم، امّا

سخن‌گویان این جامعه، انگشت اتهام را به سوی ما برمی‌گردانند و وابستگی برده‌مآب کارگزاران غربی به مالکان ابزارهای تولید و تقیّد خود دولت را به اصحاب انحصار و به اقلیتی که از جهت اجتماعی نیرومند و مسلط است افشا می‌کند و می‌گویند به همین دلیل است که این اقلیت قادر است کسانی را که شهروندان خیال می‌کنند برگزیده‌اند تا به نام آن‌ها حکومت کنند، سرانگشت خود بچرخاند.

امّا این گونه تبادل اتهام‌ها را می‌توان در حکم گفتگویی آشتی‌ناپذیر و بی‌عاقبت تلقی کرد؟ خود این لفظ آشتی‌ناپذیری بر حسب این که در کشورهای این سوی پردهٔ آهنین به کار رود یا در آن سوی پردهٔ آهنین، آیا دو معنای متفاوت پیدا نمی‌کند؟ یا این که نفس تماشای واقعیات ممالک تحت سلطهٔ این دونوع سیستم کشورداری، درستی و نادرستی مدّعیان متعارض را مشخص می‌کند؟

اما گفتیم که خطای عمدهٔ مارکس این بود که تصور می‌کرد فقط یک انقلاب عمقی قادر است طبقهٔ کارگر را آزاد کند، یعنی هم باعث بهبود سطح زندگی او بشود و هم مشارکت او را در زندگی جمعی تأمین کند. خطای دیگری را که نه خود مارکس بلکه مریدان مارکس مرتکب شده‌اند این بوده که از یک انتقاد درست به یک نتیجه غلط رسیدند. برقراری آزادی‌های فردی یا حقوق ذهنی (یعنی حقوق سیاسی) که توکویل عاشقانه به آن‌ها علاقه‌مند بود کافی نیست، برای این که به آدم احساس آزادی دست بدهد و، بدتر از این، آن که این نوع آزادی آن‌قدر کارساز و مؤثر نیست که بتواند سرنوشت کسانی را که فقیرانه زندگی می‌کنند و مواجب ماهانه‌شان هیچ‌وقت محرز نیست، به دست خود آن‌ها بدهد. این ایراد و انتقاد درست است، امّا این که از همین نکته نتیجه بگیریم آزادی‌های صوری یک تجمل است درخورِ برگزیدگان و عزیزانِ بی‌جهت، استنتاج غلطی است. زیرا تجربهٔ شوروی به گونه‌ای قانع‌کننده اثبات می‌کند که افراد مردم، «شرکت تولید کنندگان» تحت مدیریت کارگران مبدل شده به طبقه حاکمه را نه به چشم عوامل آزادی‌بخش مردم بلکه به عنوان مسئولان بردگی مطلق مردم نگاه می‌کنند.

من به انقلاب مجارستانِ سال ۱۹۵۶ یعنی تنها انقلاب ضد توتالیتر قرن می‌اندیشم که می‌توان به آن پیروزمند گفت، هرچند که قشون خارجی عاقبت «نظم را در بوداپست» برقرار کرد. امّا این انقلاب به طرز غریبی به آن انقلابی شباهت دارد که مارکس خواب آن را در ۱۸۴۳ می‌دید. مارکس در این خصوص نوشته است: «فلسفه، مغز اندیشندهٔ این خروج از قیمومت و عمل رهایی بخش است و طبقه کارگر دل آن». امّا در مجارستان این روشن فکران و اصحاب اندیشه بودند که در جمعی موسوم به محفل پتوفی[۳۳] گردآمدند و مردم را به قیام برانگیختند و در مقابل دروغ و فریبی که خود قربانی‌های آن بودند، به پاخاستند. کارگران، به دعوت نویسندگان و هنرمندان، به خیابان‌ها ریختند و رژیم راکوشی[۳۴] را که مجسمه استبداد بود ساقط کردند و ارزش‌هایی را که روشن‌فکران باید حفاظت کنند، تحقق بخشیدند. از آن جمله، حق دریافت حقیقت، ساده‌ترین و عمیق‌ترین حقوق فردی بود که به نظر لیبرال‌ها ــ به معنای قرن نوزدهمی کلمه ــ جوهر آزادی به شمار می‌رفت.

امّا یک لحظه دربارهٔ معنای این نکته باطل‌نمایی که در واقع منطق صحیحی را در بطن خود مکتوم دارد، تأمل کنیم. زیرا مارکس از روی اعتراض می‌پرسد، آزادی‌های صوری و حق بیان و نوشتن و انتخاب وکیل و ایمان یافتن به خداوند فلان مذهب چه معنایی می‌تواند داشته باشد، درحالی که وجود واقعی انسان، یعنی حیات روزمرّه و کار روزانه محبوس ضروریات بی‌رحمی است که قدرت ارباب و ستمگری حوایج طبیعی آدمیزاد، آن‌ها را به وجود آورده است. وقتی که می‌بینیم بعضی اصحاب امتیازات آن‌قدر که آزادی‌های صوری خود آن‌ها محفوظ بماند، خشنودند و باکی از تنگدستی توده‌ها ندارند و با آن سر می‌کنند، می‌فهمیم که اعتراض مارکسیست‌ها به هیچ‌وجه معنای خود را از دست نداده و از طراوت نیفتاده است. امّا روزی که به بهانهٔ آزادی‌های واقعی (غیر صوری) حاکمیت دولت به کل جامعه سرایت کند و رفته رفته به حوزهٔ فردی و خصوصی دست‌اندازی کند، آن وقت است که روشن‌فکران و خودِ

توده‌های مردم آزادی‌های صوری را مطالبه خواهند کرد.

از جهت اهداف و شعارها هیچ انقلابی به اندازهٔ انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان به انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه شبیه نیست. نکته آن که انقلاب مجار برضد یک نظام استبدادی متعارف سنّتی انجام نگرفت. این انقلاب در برابر رژیمی صورت بست که خود را طرفدار کارگران و روشن‌فکران و آینده‌گرایی معرفی می‌کرد و برای این که ماهیت حقیقی رقبای خود را حتی بر خود پوشیده نگه‌دارد، می‌کوشید به آن‌ها برچسب ضد انقلاب بزند تا آن‌ها را از اعتبار بیندازد. البته رژیم مجار چیزی جز دروغ نمی‌بافت. محفل یا انجمن موسوم به پتوفی و ایمره ناگی ضد انقلابی نبودند و قصد نداشتند مجارستانِ رژیمِ سابق راکه دیگر وجود نداشت دوباره زنده کنند یا اراضی زمینداران بزرگ را به آن‌ها پس بدهند و یا بانک‌ها و کارخانه‌ها را به سرمایه‌داران رد کنند. در انقلاب مجار مالکیت عمومی ابزار تولید به زیر سؤال رفت و به اعتباری اساساً هیچ‌کس به این جور کارها اشتیاقی نداشت (لااقل تا حدی که قضیه مربوط می‌شد به سرمایه‌های عظیم متمرکز). دهقان به زمین کشتزار خود علاقه‌مند بود و ملّی کردن تجارت و صنایع دستی درخارج از حوزه جزم‌اندیش ایدئولوژی محلّی از اِعراب نداشت. و خلاصه کلام آن که روشن‌فکران و توده‌های مردم، در ۱۹۵۶ مثل سال‌های ۱۸۴۸ فریاد «آزادی» می‌کشیدند و حقوق فردی طلب می‌کردند و آزادی مشارکت در انتخابات و احزاب متعدد می‌خواستند، و سرانجام این که هر یک از انسان‌ها محرومیت را حسّ می‌کردند و خواستار آزادی ملی و گروهی بودند. هر شهروند فکر می‌کرد که اگر افرادی را که او برای حکومت کردن برمی‌گزیند خود بازیچه قدرتی بیگانه و قاهره باشند، نقش خود را در این میان محدود و مسخره‌آمیز می‌یافت.

البتّه می‌توان بر ما ایراد گرفت که انقلاب مجار قبل از هرچیز امری ملّی بود. و موقعی که ما آن را از طریق یک نوع دیالکتیک[۳۵] میان آزادی‌های صوری و آزادی‌های واقعی تفسیر می‌کنیم، در واقع معنی و مفهوم این انقلاب دچار تحریف می‌شود. مارکسیست‌ها آزادی‌های صوری را تحقیر می‌کنند، ولی در کشوری که کل

جامعه کاملاً مطیع و منقاد و انگار جذب بدنه دولت شده، آزادی‌های صوری تبدیل به شعار نهضت‌های مردمی شده و اساساً هیچ گونه اعتراضی نمی‌تواند بلافاصله سیاسی نشود، و مورد مجارستان هم مورد افراطی منتهی‌الیه نیست. حتی در اتحاد شوروی هم چیزی که مدام محل پرسش است آزادی (صوری) است که باید به روشن‌فکران داده شود. در سال‌هایی که استالین حکومت می‌کرد و یکپارچگی در کل ممالک شوروی غلبه داشت، مسئله آزادی ظاهراً مطرح نمی‌شد. نظم و نسقی که از بالا توسط مردی تنها و از طریق ایجاد وحشت اِعمال می‌شد، حتی خودِ زبان و بیان را به قید بندگی مقیّد می‌کرد و روایات و تعبیرات گونه‌گون ایدئولوژی حاکم را میلیون‌ها آدم در چهارگوشه عالم تکرار می‌کردند، مثلاً اگر به مردانِ روپوش سفید (یعنی پزشکان) می‌گفتند آدم‌کش، دم و دستگاه همه احزاب کمونیست و تمام نهادهای تبلیغاتی، فرمان مرشد اعظم را تکرار و ترویج می‌کردند و نفرت فرمایشی به پزشکانِ از همه جا بی‌خبرِ پاریس که گاهی به سائقه اعتقادات انسان دوستانه به مارکسیسم ـ لنینیسم گرویده بودند، ابلاغ می‌شد. از مرگ استالین به بعد نظام دروغ‌گویی دولتی فرو ریخته و رژیم در جستجوی یافتن راه حلی است میان احترام به ایدئولوژی حکومت و آزادی بیان که نویسندگان و هنرمندان طالب آن هستند.

چرا باید بر هنرمندانِ نقاش کار کردن در سبک فرمالیسم و بر نوازندگانِ موسیقی دودکافونیک[۳۶] را منع کرد؟ اما اگر هنر در خدمت حزب و بناکردن سوسیالیسم نباشد و اگر ایدئولوژیِ دیگر بر کل حیات اجتماعی حاکم نباشد، وحدت یک جامعه بی‌طبقه، یکپارچگی این جامعه فاقد عناصر متضاد و نیز دولتی که در این جامعه مظهر قاطبه مردم است به نوبهٔ خود در معرض مخاطره قرار می‌گیرد. آن وقت نوعی جدایی و انفکاک میان قلمرو عمومی و قلمروهای خصوصی، یعنی قلمرو اراده عام و قلمروهایی که فرد می‌تواند و باید به حال خود رها شود به ظهور می‌پیوندد، و اگر روزی چنین شود آن وقت خصلت انحصارجوی حزب کمونیست به چه چیزی تکیه خواهد زد؟ چگونه ادعای خود را مبنی بر این که قدرت مطلقه باید در دست او باشد،

توجیه خواهد کرد؟ به چه دلیل فقط حزب حق دارد که حقیقت اعلی را بگوید و هرلحظه که اراده کرد در مقابل بروز خطرات پایدار جزم‌اندیشی و فرصت‌طلبی، حقیقت مورد نظر خود را تفسیر مجدد کند: این که رژیم‌های مارکسیستی ـ لنینیستی در جستجوی آزادی‌های واقعی اقتصادی و اجتماعی هستند و این که می‌بینند برضد آن ها وارثان همهٔ کسانی که در جریان قرون با جزم‌اندیشان نبرد کردند و نه از اطاعت قیصر روم بلکه از پرستش وی امتناع کرده‌اند، به پاخاسته‌اند و معترضان ابد مدتی که هیچ وقت در مبارزه به طور قطعی پیروز نشده‌اند ولی هیچ وقت هم تسلیم شکست نگشته‌اند، اکنون در برابر آن‌ها ایستاده‌اند. این نکات که گفته آمد از روی اتفاق نیست و مبنای منطقی دارد.

از من ایراد خواهند گرفت که مشاجره میان نیکیتا خروشچف و روشن‌فکران و انقلاب مجارستان در ۱۹۵۶ هیچ دخلی به مارکسیسم مارکس ندارد و مارکس نمی‌خواسته آزادی‌های صوری بورژوازی را از میان ببرد بلکه میل داشته آن را تکمیل کند. من مخالفتی با این گونه حرف‌ها ندارم. امّا به هر تقدیر یک سرمشق عملی، مثل مکتب مارکس فقط نباید در خصوص اهداف و مقاصد خود حساب پس بدهد، بلکه ملزم است به این که دربارهٔ مفاهیم ضمنی اهداف خود هم ــ حتی اگر مخالف ارزش‌ها و اهدافش باشد ــ مسئولیت قبول کند. البته من هم موافق هستم که قدر قدرتیِ یک حزب، مثل حزب بالشویک، با اندیشهٔ مارکس تطبیق نمی‌کند و از ۱۹۱۷ به بعد هم عدّهٔ زیادی از مارکسیست‌ها از این که بپذیرند مالکیت عمومی ابزارهای تولید و برنامه‌ریزی، در غیاب آزادی سیاسی، نوعی تحقق سوسیالیسم باشد امتناع کردند. ولی با تمام این اوصاف، تصور از میان برداشتنِ تضادهای طبقاتی و الغای دوگانگی جامعه و دولت بدون توسل به یک قدرت مطلق یعنی بدون توسل به آنچه دیکتاتوری طبقهٔ کارگر نامیده می‌شود زیاد آسان نیست. خود پرولتاریا یعنی جمع میلیون‌ها کارگر نمی‌تواند دیکتاتوری را اِعمال کند. از این جهت می‌توان فهمید مارکسیسمی که روش اصلاحات تدریجی را کنار بگذارد و از پذیرفتن قضیه دوام و

بقای حوزه‌های متمایز اقتصادی و سیاسی که غایت آن آزاد کردن قاطبه مردم از این طریق است که تولیدکنندگان، خود، سرنوشت خود را به دست بگیرند، کارش به جایی خواهد کشید که همه مردم بنده و زرخرید یک حزب یا به عبارت دیگر یک انسان بشوند. چرا که چگونه «اتحادیه تولیدکنندگان» قادر تواند بود مبانی یک جامعه را تجدید سازمان دهد، اگر «اتحادیه یا شرکت یا انجمنی» خود را مستعد فرماندهی نشان ندهد، به عبارت دیگر، اگر خود انجمن یا اتحادیه تولیدکنندگان نتواند خود را به صورت یک حزب یعنی سلسله مراتب و ستاد اخذ تصمیم و رهبری متشکل کند نخواهد توانست بنیاد جامعه را اصلاح کند.

آیا باید گفت که تاریخ یک جوری مردم را دست می‌اندازد، چون مردم کشورهایی که فلسفه «آزادی‌های واقعی» در آن جا جریان دارد آرزو می‌کنند که آزادی‌های صوری در ممالک آن‌ها رواج پیدا کند؟ و نیز آیا می‌توان گفت که در مقابل قضیه مذکور، در کشورهایی که لااقل مهم‌ترین ارکان آزادی‌های صوری تضمین شده‌است ، آزادی‌های واقعی رواج دارند و آزادی‌های صوری از اعتبار چندانی برخوردار نیستند، امّا در همین کشورها با توجه به امر مالکیت خصوصی ابزارهای تولید، اقتدار اجتماعی و شاید قدرت سیاسی یک اقلیت در قلمرو خصوصی ادامه دارد؟ مع‌ذلک این گونه رابطه دیالکتیکی در عین حال که متضمن بخشی از حقیقت است، یک واقعیت تاریخی را که بسیار بغرنج است، زیاد ساده می‌کند.

در مجارستان شور و جهش انقلابی از جانب روشن‌فکران به ظهور پیوست، امّا اگر خود توده‌های مردم تنگ‌دست و ذلیل نبودند و لذا حس نمی‌کردند که مورد استثمار واقع شده‌اند دنبال روشن‌فکران راه نمی‌افتادند و چون در یک مملکت کمونیستی نمی‌شد «سوء استفاده‌چی خصوصی» وجود داشته باشد، پس فقط حزب کمونیست مجارستان یا حزب کمونیست اتحاد شوروی به عنوان مسئول استثمار کارگران مطرح می‌شد. وانگهی در سال‌های بعد از جنگ دوم، سیاست اقتصادی که در کشورهای اروپای شرقی اِعمال می‌شد، در یک مورد اساسی شباهت به آن

سیاست اقتصادی‌یی داشت که مارکس آن را خصوصیت بارز رژیم سرمایه‌داری تلقی می‌کرد که عبارت بود از شعار: «انباشت کنید، انباشت کنید، قانون همین است و پیامبران هم همین را سفارش کرده‌اند.» این عبارت مشهور، در عرف سیاست سازندگی سوسیالیستی به معنای اولویت دادن به امر سرمایه‌گذاری است، خصوصاً در صنایع سنگین به جای سرمایه‌گذاری در صنایع مصرفی. انقلاب بر ضد فقر، به زعم توسعه ابزارهای تولید، آیا چیزی غیر از انقلابی است که مارکس آن را اعلام کرده بود ولی افزایش و برآمدگی سطح زندگی در کشورهای غربی، در حقیقت از وقوع آن جلوگیری کرد؟

از سوی دیگر، خطا است اگر گمان کنیم که در کشورهای غربی وجود آزادی‌های صوری محرز است و فقط آزادی‌های واقعی است که تنها موضوع مطالبات مردم است. چیزی که رژیم‌های غربی را نسبت به ممالک از نوع شوروی متمایز می‌کند، تکثّر قلمروهای خصوصی و عمومی و نیز چندگانگی گروه‌های اجتماعی است که بعضاً به رسالت خاص خویش آگاه می‌شوند و با نظام موجود به مخالفت می‌پردازند و مآلاً تبدیل به یک طبقه می‌شوند و نیز تکثر احزابی که برای تصرف قدرت با یکدیگر رقابت می‌کنند از این مقوله است. امّا برحسب این که کشور کدام باشد و اوضاع و احوال چه باشد، آزادی‌های صوری ــ در زمان مک‌کارتیسم[۳۷] ــ یا آزادی واقعی ـ مورد نظر کارگرانی که به مکتب مارکسیست ـ لنینیست سر سپرده‌اند ـ ظاهراً در مخاطره افتاده‌اند و علت کشمکش‌ها را هم باید در آن جستجو کرد. به طوری که گاهی به جای دولت خود جامعه اجحاف‌گر و ستمکار به نظر می‌آید (مثلاً از نظر سیاهان امریکایی) و گاهی کاسه و کوزه را بر سر دولت می‌شکنند و می‌گویند اوست که با افزایش حقوق موافقت نمی‌کند، اوست که فرضاً گوش به فرمان اقلیت‌های مقتدرِ ثروتمند است، یا اوست که از توطئهٔ نظامیان یا دسیسه صاحبان صنایع تبعیت می‌کند، و خلاصه اوست که ظاهراً به ارادهٔ کسانی که مطابق قانون دموکراسی باید الهام بخش یا کارگردان امور باشند [یعنی ملت] گردن نمی‌گذارد.

بنابر آنچه که گذشت، می‌بینیم که رابطهٔ دیالکتیکی میان آزادی‌های صوری و آزادی‌های واقعی رژیم‌های شوروی [یعنی کمونیستی] و رژیم‌های غربی محدود به این نمی‌شود که به طنز و طعنه موافق را به مخالف تبدیل کنیم. کسانی که به دنبال تأمین آزادی‌های واقعی رفتند آزادی‌های صوری را از میان بردند، بدون این که به آزادی حقیقی جاندار دست یابند. با این وصف، در جوامعی که به آزادی‌های صوری وفادار مانده‌اند، توده‌های مردم به مطالبهٔ آزادی‌های واقعی بیشتر ادامه می‌دهند، یعنی می‌خواهند که از رفاه بیشتری برخوردار شوند و در تمشیت امور مؤسسات تولیدی یا خود حکومت مشارکت بیشتری پیدا کنند. به جای این آنتی‌تز یا نقیض، نقیض دیگری را می‌نشانم و می‌گویم: در جامعه‌ای که حزبی واحد (تک حزب) یک رژیم استبدادی را حمایت می‌کند و بر روشن‌فکران و نویسندگان و هنرمندان ممنوع می‌کند تا مطابق نبوغ و استعداد خویشتن منویّات خود را بیان کنند، در چنین جامعه‌ای مطالبه آزادی صوری به صورت خاموش یا همگانی طراوت گذشته خود را دوباره باز می‌یابد و در بعضی شرایط به تندی و خشونت گذشته خود می‌گراید. امّا توده‌های مردم حتی موقعی که ناخشنود هستند، به نظر نمی‌آید که جزمیّات اعتقادی رژیم، مثل مالکیت عمومی ابزار تولید و برنامه‌ریزی را به زیر سؤال ببرند. اینان، لااقل در ممالک اروپای شرقی، قضیهٔ تک حزبی بودن را به پرسش می‌کشند، به طوری که اگر لهستانی‌ها و چک‌ها و مجارها را به حال خود رها کنند، اصل رقابت بین احزاب و مناظره و مذاکره پارلمانی را دوباره علم خواهند کرد. به بیان دیگر، در آن سوی پردهٔ آهنین، اعتراضات مربوط به نارسایی‌های اقتصادی و اجتماعی که مسلماً متعدد و متنوع است، به صورت یک ایدئولوژی جانشین تشکل پیدا نمی‌کند، در حالی که در حوزه سیاست، ایدئولوژی‌ها یا حتّی نهادهای جانشین حاضر یراق و آماده به خدمت به نظر می‌آیند. در کشورهای غربی، اصول آزادی‌های صوری و دموکراسی لیبرال، دیگر مورد بحث و انتقاد جدّی قرار نمی‌گیرد [از بس که ریشه‌دار شده]، مگر در مواردی که اقلیت‌های معتقد به مکتب مارکس و لنین به این اصول بِتازَند و یا در

احوالی که دولت وقت عاجز از حل کردن مسائل فوری می‌شود بعضی زبان به اعتراض بگشایند. امّا مطالبات و نارضایی‌های اجتماعی و اقتصادی هم با این که متعدد و متنوع هستند، نمی‌توانند به آسانی به صورت یک سیستم یا یک مکتب جانشین تشکّل پیدا کنند. برحسب مورد، معترضان یا گریبان خود دولت را می‌گیرند یا به انتقاد از نهادهای صاحب اِنحِصار و یا سازمان‌های عظیمی که پیشتاز ترقیات فنی هستند و یا مؤسسات کوچکی که هنوز محبوس روش‌های کهنه و خارج از رده‌اند، می‌پردازند. باز هم تکرار می‌کنم که قطع نظر از آن اقلیتی که به رژیم کمونیستی اعتقاد قلبی دارد، در کشورهای غربی، چه روشن‌فکران و چه توده‌های مردم ظاهراً نه راضی هستند و نه انقلابی، نه آزاد هستند و نه بنده.

امّا چون درست بنگریم اِنکار که ناخشنودی مردم قادر نیست که یک نوع اراده معطوف به انقلاب به وجود بیاورد. چرا که علل این گونه عدم رضایت‌ها آن‌قدر متعدد و تیره‌وتار است که هیچ نظریه کلی نمی‌تواند آن‌ها را بفهمد و هیچ اقدامی نمی‌تواند به طُرفةالعینی، عوامل نارضایتی را نابود کند. نارضایی در کشورهای غرب نه تن به یأس می‌سپارد و نه می‌تواند امیدوار به حل و فصل عوامل مسبب نارضایی بشود.

چه جوابی باید به سؤال پیش داد، دایر بر این که آیا جوامع صنعتی امروز وارثان لیبرالیسم هستند و قبل از هرچیز دیگر به حقوق فردی و نهادهای وکالتی [مثل مجلس شورا و جز آن] می‌اندیشند و یا ارادهٔ نامتعادل تمدن آفرین مارکسیست‌ها که به مسئله آزادی مطابق سبک و سیاق خودشان فکر می‌کنند، امّا آزادی مورد نظر آن ها آزادی‌یی است که از طریق تجدید تشکیلات اساسی جامعه، یعنی از طریق زیربنای اقتصادی و اجتماعی آن ناشی می‌شود؟

امّا در درجهٔ اوّل جوابی که می‌توان داد، این است که تاحدی تمام جوامع صنعتی

وارث یک اراده افراط کار تمدن آفرین هستند، به این معنا که همهٔ جوامع صنعتی به حدی اعتماد می‌کنند به این سیطره‌ای که انسان به یُمنِ تکنیک بر طبیعت پیدا می‌کند و تسلطی که به برکت تأسیس سازمان و تشکیلات بر پدیده‌های اجتماعی می‌یابد که هیچ حکومتی و هیچ نظریه‌پردازی نیست که نگوید بعضی از صور فقر را امروزه می‌توان ریشه‌کن کرد و نیز احدی تسلیم نخواهد شد به این که منفعلانه مصائبی چند در این جا و آن جا بر سرش فرو بریزد، بدون این که سزاوار آن باشد. از میان آزادی‌هایی که در منشور اتلانتیک[۳۸] تصریح شده دوتا هست که در مکتب لیبرالیسم سنّتی وجود نداشته است: یکی آزادی ناشی از نیاز است و دیگری آزادی ناشی از ترس. زیرا نیاز و ترس و گرسنگی و جنگ، همه در طول قرون در متن زندگی انسان بروز کرده‌اند و امور آشنایی بوده‌اند. و به هر حال این که بگوییم دیگر قحطی و خشونت ریشه‌کن شده است هیچ کس باور نمی‌کند، امّا این که یک روزی این دو نقیصه از میان برخیزند چرا نباید امید آن را در دل نگه داشت؟ این که آزادی از میان بردنِ این‌گونه نقایص مطلب نوظهوری باشد و حکایت از غروری بکند که پدران بنیان‌گذار امریکا و توکویل به آن عقیده نداشتند و آن را تأیید نمی‌کردند اصلاً نمی‌تواند محل تردید باشد. چرا که این آرزو از تعادل و هم‌ارزی میان ستمگری اشیا و ستمگری انسان‌ها، به عبارت شاید درست‌تر، از این عقیده ناشی می‌شود که یک انسان محروم از نان و سواد قربانی اشیا نیست، قربانی انسان‌ها است. این که آدمیزاد حق داشته باشد حکومت مطلوب خود را انتخاب کند و خود پروردگار خود را بپرستد، فقط آدم‌ها هستند که می‌توانندانسان‌های دیگر را از مبادرت به چنین اعمالی مانع شوند. اما چه کسانی مسئول ایجاد نیاز و ترس هستند و چه کسانی می‌توانند بر این دو فایق آیند؟ هیچ وضع اجتماعی‌یی نباید وجود داشته باشد که ارادهٔ متعقل انسان نتواند در آن کارگر واقع شود. متن این عبارت تقریباً مارکسیستی است، امّا حاکی از ایمان مشترک یا توهمات عمومی جوامع مدرن است.

از وقتی که این‌گونه برابری و هم‌ارزی وضع شد و این‌گونه آرزومندی‌ها و

بلندپروازی‌ها به کرسی نشست، جوامع صنعتی حتی از نوع غربی که نام مدیسون[۳۹] و جِفِرسون[۴۰] را پیوسته بر زبان دارند و مارکس و مکتب مارکس را از خود می‌رانند، حتی اگر عملاً دموکراسی لیبرال باقی بمانند روح حاکم بر آن ها عمیقاً متفاوت است با آنچه محرک نویسندگان قانون اساسی امریکا یا عاملان انقلاب کبیر فرانسه بوده است. مادام که تنها استبداد وحشت‌انگیز استبداد حکومتی است که برای اِعمال قدرت حدّوحصر نمی‌شناسد یا استبداد مردی است که در اِعمال قدرت زیاده‌روی می‌کند، آدم‌ها در قبال اقتدار دولت و خودکامگی فرمانروایان به اقدامات احتیاطی متعدد متوسل می‌شوند. از روزی که تنگ‌دستی و بدبختی کمتر ناشی از خود جامعه باشد و بیشتر مربوط به افراط‌کاری‌های پلیس و بی‌عدالتی پادشاهان، دغدغه اساسی این باید بشود که یا قدرتِ حکومت را محدود کنیم یا کاملاً برعکس عمل کنیم. یعنی امکاناتی در اختیار حکومت بگذاریم که متناسب با وظایف او باشد و این وظایف تقریباً بی‌حدوحصر است. مکتب لیبرالیسم به این دلیل که اساساً به آدمیزاد بدگمان است، امکانات اعمال قدرت را با خسّت در اختیار مسئولان می‌گذارد. اعتمادی که ما به علوم و فنون داریم باعث می‌شود که سازمان تشکیلات اداری از کندی‌های ناشی از جلسات بحث و مشاوره و فلج ناشی از کاربرد روش نظارت‌ها و توازن‌ها[۴۱] که نویسندگان قانون اساسی امریکا هنر اعلی و تضمینی آزادی را منحصر در آن می‌دانستند، خشمگین بشود. آنچه دیروز مایهٔ غرور قانون‌گذاران بود امروز مایه نومیدی اصحاب فنون است.

اما یقین است که جوامع صنعتی از نوع غربی که بیش از همه، پیشرفته‌ترین جوامع صنعتی به شمار می‌آیند ماهیت دموکراسی لیبرال به معنای مورد نظر توکویل دارند و نویسنده کتاب دموکراسی در امریکا یعنی همین توکویل قضیه را درست دیده است. فدراسیون ایالات متحد برقرار ماند و از بدو تأسیس فقط یک بار دچار مخاطره و تهدید شد که آن را هم توکویل پیش‌بینی کرده بود و آن خود ناشی از قضیه برده‌داری بود. نهادهایی که از نظر توکویل مظهر و تضمین‌کننده آزادی بودند مثل

نقش شهروندان در تمشیّت و اداره‌ی امور محلی، انجمن‌های متنوع، متشکل از داوطلبان، حمایت متقابل میان روحیه دموکراتیک و روحیه مذهبی، این‌گونه ویژگی‌های امریکایی، به رغم افزایش تمرکز قدرت اداری و تشدید اقتدار رئیس جمهور برقرار ماند، امّا به مجردی که امریکا مواجه با دشمنانی می‌شد و رئیس جمهور مجبور می‌شد سیاست خارجی فعالانه‌ای را إعمال کند، تشدید اقتدار رئیس جمهور ــ به نظر توکویل ــ امری واجب و اجتناب‌ناپذیر می‌شد.

به این ترتیب، بی‌معنی خواهد بود اگر بگوییم کوشش برای تأمین منابع ضروری برای این که تمام افراد بتوانند شخصیت خود را به حد شکفتگی برسانند تا بتوانند واقعاً آزادانه سرنوشت خود را رقم بزنند، با آرمان لیبرالیسم قرن هجدهمی، ترس از استبداد و خودکامگی و ایمان به صحت هر عملی که منطبق با نصوص قانون اساسی امریکا باشد، تناقض دارد. حتی در نگاه اوّل هم پیدا است که ستبر شدن ریشه‌های دموکراسی لیبرال و رونق این‌گونه نظام‌ها در کشورهایی صورت می‌بندد که به یک سطح مُکفی زندگی نائل شده‌اند تا توده‌های مردم مزایای آن را به رأی‌العین ببینند. با توجه به این که جمهوری امریکا در چارچوب یک قانون اساسی لیبرال توانسته به مرتبه اوّل قدرت اقتصادی در جهان و به تمول و فراخی معیشت برسد به چه دلیل میان حقوق شخصی یا آزادی‌های صوری و آزادی‌های واقعی [ترویج رفاه و مشارکت اجتماعی مردم] نوعی تناقض احساس می‌شود؟

بنابراین، قضیه این نیست که نوعی تناقض بین این دو سنخ جامعه پیدا کنیم. مطلب این است که چگونه می‌توان این حقیقت را تمیز نداد که ترس از خودکامگی و غرور بی‌حدّ و حصر متعلق به دو حوزه فرهنگی باشد و این دو در قبال مسئله جامعه دو رویه کاملاً متفاوت اتخاذ کنند؟ شاید بعید نباشد که امریکایی‌ها اولین کسانی باشند که به کره ماه دست یابند[42]، و به این ترتیب به اثبات برسانند که جلسات تحقیقاتی پایان‌ناپذیر کمیسیون‌های مجلس سنای امریکا که خود از بقایای سنّت‌های بورژوازی امریکا است به هیچ‌وجه نه اراده‌ای را که اشپنگلر[43] به آن اراده فاوست

می‌گفت و نه تشکیلات گروهی را تضعیف می‌کند. من انکار نمی‌کنم که مردم ایالات متحد بتوانند ارزش‌های اعتقادی خود را دست نخورده حفظ کنند. هر ملّتی در مواقعی به صورت ناخودآگاه به آرمان‌هایی که در بدو ولادت داشته است وفادار باقی می‌ماند.

امّا آیا آنچه در خصوص ایالات متحد حقیقت می‌نماید به همین اندازه در مورد سایر کشورهای غرب هم صادق است؟ و حتّی بقیه کشورهای جهان هم مصداق آن‌اند؟ به این سؤال جواب قاطع ندهیم، اما صورت مسئله را قاطعاً تشریح کنیم. تا نیم قرن پیش، قانون اساسی و آزادی‌های صوری، اگر هم کل مفهوم تجدد در آن خلاصه نمی‌شد لااقل یکی از عناصر مدرنیته به شمار می‌آمد. یک روز کشور ژاپن از مجاورت خطر خارجی آگاه شد و تصمیم مؤکّد گرفت که خود را به سیاق غرب درآورد که این قضیه یکی از شگفت‌انگیزترین حوادث تاریخ عالم بود و اقدام کرد تا یک قانون اساسی و یک پارلمان و در عین حال علم و تکنیک اروپا و امریکا را اقتباس کند. گروه «ترک‌های جوان» هم کمتر از ژاپنی‌ها مصمم به مدرن کردن سیاست و ارتش خود نبودند. نماد متجدد کردن سیاست تأسیس پارلمان بود. امروز کوره ذوب‌آهن نمادی بلیغ‌تر از پارلمان است برای ابلاغ مدرنیته.

حتی تقابل جوامع شوروی و جوامع غربی هم خصلت ابهام و دووجهی بودن مفهوم مدرنیته را امری اجتناب‌ناپذیر کرده است. چرا که می‌بینیم جمهوری شوروی به قلّه قدرت سیاسی و صنعتی رسیده است، بدون این که احزاب متعدد داشته باشد و بدون این که آزادی‌های صوری را رعایت کند و حتی بدون این که سازوکارهای متعارف توسل به قانون اساسی در اختیار مردم باشد. در این صورت، این‌گونه بقایای مربوط به عصر پیش از ظهور صنعت و این رویه‌های قضایی که توسط جمهوری‌های متشکل از زمینداران و بورژواها اختراع شده است، به چه دلیل باید هاله‌ای از قِداست دور و بر آن‌ها راگرفته باشد؟ چرا کشورهایی که میل دارند به یک رشد سریع دست یابند و راغب به این هستند که به افراد امکان برابر بدهند تا اینان به درستی زندگی

کنند، چرا اینان باید درگیر سازوکارهای ظریفی بشوند که بیشتر برای ترمزکردن ساخته شده‌اند تا برای افزایش میزان اقدامات عام‌المنفعه؟ باری در تمام کشورهای نوخاسته، آرمان گرایی و بلندپروازی متوقف به ساختن یا بازساختن نظام اجتماعی از بیخ و بن است. این نکته فرع بر غرور مارکسیستی است و نه تواضع لیبرال مآب که احساسات نخبگان را بیشتر از عواطف توده‌ها ارضا می‌کند. حتی یکی شمردن جامعه و دولت و کارگر و شهروند که مورد اعتراض ساکنان آن سوی پردهٔ آهنین است و منفور غربی‌ها، وقتی که به صورت یک حزب واحد نمایان می‌شود، بدل به روش سودبخشی برای بسیج کردن مردم و مجبور کردن آن‌ها به تغییر دادن صورت‌های زندگی سنتی معهود و یک رشته کردن نیروهای اجتماعی و نیروهای سیاسی می‌شود. اصول مورد اعتقاد لیبرال‌ها راجع به تفکیک قلمروهای خصوصی و عمومی از یکدیگر و مراعات صور ظاهری آزادی است. نظام‌های تک حزبی که در سراسر کشورهای کرهٔ زمین تولید مثل می‌کنند و زیاد می‌شوند از روی ناشکیبایی و شاید از روی توهم در میزان کارسازی و اثرگذاری این گونه احزاب و حتی بدون این که مستند رفتار خود را مارکس یا مارکسیسم ـلنینیسم اعلام کنند آزادی‌های فردی را نفی می‌کنند، به این امید که «اتحادیه تولیدکنندگان» اوّل یک نظام اجتماعی نوی خواهند ساخت تا انسان‌ها را از قید نیاز و شاید از قید ترس رهایی بخشند.

من یک بار دیگر باید این قضیه را متذکر شوم. من تردید ندارم که آرمان قدیمی دموکراسی لیبرال با آرمان جدید تسلط بر طبیعت و بر جامعه سازگاری دارد. جوامع غربی و جامعه امریکایی شهادت می‌دهند که نه تنها آزادی‌های صوری و آزادی‌های واقعی با یکدیگر سر ناسازگاری ندارند بلکه در روزگار ما، در همین جوامع غربی است که این دو اصل با نقایص کمتری تحقق یافته‌اند.

نتیجه‌ای که از این مذاکره تاریخی میان توکویل و مارکس یعنی دموکراسی لیبرال

و سوسیالیسم سازنده می‌خواهیم بگیریم این است که این جامعه صنعتی که فعلاً در آن زندگی می‌کنیم و خصوصیات آن را متفکران قرن اخیر پیش‌بینی کرده بودند ذاتاً دموکراتیک است، یعنی به قول توکویل، آریستوکراسی موروثی دیگر در آن وجود ندارد. این جامعه به این دلیل که هیچ انسانی را از اعتبار شهروندی محروم نمی‌کند و گرایش به توزیع رفاه میان فردفرد مردم دارد دموکراتیک است. در مقابل، همین جامعه لیبرال نامیده می‌شود، به این دلیل که بازمانده یک سنّت است و غرض ما از لیبرالیسم، احترام به حقوق فردی و آزادی‌های شخصی و امکان توسل فردی به نصوص قانون اساسی کشور است.

جوامع غربی روزگار ما سه آرمان دارند: شهروندی بورژوامنشانه، کارآیی فنی و حق این که هرکس راه رستگاری خود را خود انتخاب کند. هیچ یک از این سه آرمان نباید فدای یک آرمان دیگر بشود. البته آن‌قدر هم نباید ساده‌لوح بود که خیال کنیم این آرمان‌های سه‌گانه را می‌توان در عین حال تحقق بخشید.

یادداشت‌ها

*رمون آرون متفکّر نامدار فرانسوی را دانشگاه برکلی کالیفرنیا در ۱۹۶۳ به سخن‌رانی دعوت کرد و او در سه نوبت به تحلیل سه وجه از مسئلهٔ آزادی پرداخت. سپس خودِ سخن‌ور این خطابه‌ها را به فرانسه بازنویسی کرد و به صورت کتابی تحت عنوان تحقیق در انواع آزادی در ۱۹۶۵ منتشر ساخت. این مطلب که ترجمهٔ خطابهٔ اوّل اوست، از متن همین رساله با مشخصات زیر فراهم آمده است.

Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Calmann - Levy, Paris, 1976.

۱. ناپلئون سوم (۱۸۷۳-۱۸۰۸) پس از انقلاب ۱۸۴۸ به ریاست جمهوری فرانسه رسید و خود را طرفدار و ادامه‌دهندهٔ افکار عمومی ناپلئون اوّل عرضه کرد. او در ۱۸۵۱ کودتا کرد و هفت میلیون و نیم رأی مردم فرانسه حقانیّت کودتا را تصویب نمود. در دوم دسامبر ۱۸۵۲ فرانسوی‌ها او را امپراتور لقب دادند.

۲. در جنگ میان فرانسه و آلمان، فرانسه شکست خورد و ناپلئون سوم در سدان (Sedan) تسلیم شد.م.

3. *Oeuvres Complétes*, t. II, 2, p. 199.

4. *ibid.*, *p. 62.*

۵. در فصل یازدهم کتاب دوم رژیم سابق و انقلاب که عنوانش چنین است: «در باب نوع آزادی که در رژیم سابق وجود داشت و دربارهٔ تأثیرات آن در انقلاب کبیر فرانسه.»
۶. این نقل‌قول را تی. پی. مایر در یادداشت‌های توکویل پیدا کرده و در مجلّهٔ *N.R.F.* ، اوّل آوریل ۱۹۵۹ و نیز در مجلّهٔ زیر به چاپ رسانیده است:

Revue internationale de philosophie, (1959), no. 49, faosc. 3.

7. *O.C,*. chap. x. p. 135.

8. *ibid.,* chap. XI, p. 138.

۹. خطابهٔ قاضی وینتراپ (Winthrop)، نقل از کلیّات آثار توکویل:

Tocqueville, *O.C.,* I, 1, Chap. II, p. 41.

۱۰. فصل مربوط به توکویل در این کتاب را دکتر باقر پرهام به فارسی ترجمه کرده است.

Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique.*

11. *probabilisme*

12. *O.C.,* II, 1, livre II, chap. XII, p. 170.

13. *O.C.,* II, 2, livre II, chap. I, texte, no. 8.

14. *O.C.,* II, 1, livre II, chap. X, pp. 166-167.

15. Karl Marx , *Kritik der Hegelschen Staatsrechts,* Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, tome 1, p. 231.

۱۶. باید دید پیروان دیگر ادیان الهی هم چه می‌گویند ــ م.

17. *ibid.,* p. 233.

۱۸. در فلسفهٔ هگل مفهوم «بیگانگی از خود» قضیّهٔ مهمّی است که به آن *Entfremdung* می‌گویند و غرض از آن دو شقّه شدن یا چند شقّه شدن فکر یا شعور یا وجدان یا ذهن آدمیزاد است. در عرصهٔ شعور پارگی پیش می‌آید و فکر نسبت به ذات خود بیگانه می‌شود. امّا همین وجدان پاره‌پاره، جهان خارج از خود، یعنی عوالم طبیعت و عوالم فرهنگی را مشاهده می‌کند و پارگی را التیام می‌دهد و تجدید وحدت می‌کند، یعنی فکر با خود و جهان خارج از خود آشتی می‌کند. از لحاظ هگل «پایان تاریخ» مقارن است با پیروزی اندیشهٔ انسان که از همهٔ نقاط دایرهٔ «بیگانگی از خود» عبور می‌کند (مثل شعور فردی، شعور عینی و علمی، آفرینش هنری و نوآوری در دین و حقوق و فلسفه و ....) و با روح مطلق یکی می‌گردد ـ م.

19. *ibid.,* pp. 70-71.

20. *Zur Judenfrage,* tome I, p. 369, Dietz Verlag, "Homme" et "Citoyen".

۲۱. به آلمانی، *bürgerliche Gesellschaft*

22. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* tome. I, p. 378.

23. *Zur Judenfrage,* p. 370.

24. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, op. ut.,* p. 385.

25. *Die Deutsche Ideologie,* Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, tome III. page 70.

۲۶. البتّه خواننده حدس زده که مقاله قبل از سقوط رژیم شوروی به تحریر در آمده است ــ م.

27. *Kritik der Hegelschen Staatsrechts,* op. cit., p. 233.

۲۸. سن سیمون (۱۷۵۵–۱۶۷۵)، نویسندهٔ فرانسوی که کتاب خاطرات او مشهور است. زندگی درباری و رجال مهّم زمانه را به سبکی زنده و نیرومند وصف کرده امّا داوری‌هایش در حقّ اشخاص گاهی خدشه پیدا می‌کند.

۲۹. پرنس لویی ناپلئون بناپارت یا ناپلئون سوم (۱۸۷۳–۱۸۰۸) برادرزادهٔ ناپلئون بناپارت بود. در ۱۸۴۸ رئیس جمهور فرانسه شد و با این که به قانون اساسی جمهوری سوگند خورده بود، در ۱۸۵۱ کودتا کرد و برای مشروعیّت بخشیدن به آن به آرای عمومی مراجعه کرد. هفت میلیون و پانصدهزار فرانسوی اقدام وی را تأیید کردند و جمهوری فرانسه تبدیل به امپراتوری فرانسه شد. توکویل مدّتی در زمان جمهوری وزیر خارجهٔ ناپلئون سوم بود.

۳۰. David Ricardo، اقتصاددان انگلیسی (۱۸۲۳–۱۷۷۲)، از اوّلین نظریّه‌پردازان اقتصاد سیاسی کلاسیک که قانون بهرهٔ مالکانه (رانت) را پایه‌گذاری کرد.

31. *paupérisation absolue*

۳۲. فرمول این مطلب به این قرار است که چون ارزش اضافی (pl) منحصراً از سرمایه متغیّر (V) به دست می‌آید، افزایش سرمایه ثابت (C) نسبت به سرمایهٔ متغیّر (V) البتّه باعث کاهش نسبت $\frac{pl}{c+v}$ می‌شود: $\frac{\text{ارزش اضافی}}{\text{سرمایهٔ ثابت + سرمایهٔ متغیّر}}$

۳۳. Sandor Petoefi: (۱۸۴۹–۱۸۲۳)، خانوادهٔ سلطنتی هابسبورگ که از ۱۲۷۸ تا ۱۹۱۸ بر اتریش و بسیاری نواحی قارّهٔ اروپا حکومت کردند، از اواخر قرن هفدهم بر مجارستان هم دست یافتند و به تدریج به محو کردن فرهنگ بومی مجار و ژرمنی کردن مُلک و ملّت دست زدند تا این که در اواسط قرن نوزدهم استمرار این عمل استعماری شاعر میهن‌پرستی به نام پتوفی را به مبارزات انقلابی تحریک کرد، و مردم هم به هواداری از او برخاستند و بر حاکم غاصب شوریدند، امّا در ۱۸۴۸ شکست خوردند. جمهوری مجار در ۱۹۱۸ چشم به جهان گشود.

۳۴. در ۱۹۵۲ راکوشی (Rakosi) دبیر کلّ حزب کمونیست مجارستان رئیس دولت شد. بعد از سقوط او، ایمره‌ناگی (Imre Nagi) به سر کار آمد.

۳۵. یعنی از راه تقابل مواضع متضاد برای نیل به حقیقت کلّی.

۳۶. dodécaphonique به معنی دوازده صدایی. شیوه‌ای است در موسیقی غربی فاقد تونالیته. مبنای آن استعمال منظّم اصوات دوازده‌گانهٔ گام کروماتیک است.

۳۷. Maccarthysme: مکتب فکری مک‌کارتی سناتور امریکایی در سال‌های اوّل دههٔ ۱۹۵۰ که تا ۱۹۵۳ ادامه یافت و غرض آن تفتیش عقاید مظنون به کمونیسم در امریکای شمالی بود.

۳۸. Charte Atlantique: فکر اصلی این منشور را چرچیل و روزولت در جریان جنگ جهانی دوم دقیقاً در تاریخ ۱۴ اوت ۱۹۴۱ اعلام کردند.
۳۹. جیمز مدیسون (James Madison) (۱۸۳۶-۱۷۵۱)، یکی از بنیانگذاران حزب جمهوری‌خواه امریکا که خود از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۷ رئیس جمهور آن کشور شد.
۴۰. تامس جفرسون (Thomas Jefferson) (۱۸۲۶-۱۷۴۳)، یکی از بینانگذاران حزب دموکرات امریکا که خود از ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۹ رئیس جمهور آن کشور شد.
41. *checks and balances*
۴۲. این مقاله در ۱۹۶۳ نوشته شده است.
۴۳. Spengler: (۱۹۳۶-۱۸۸۰)، فیلسوف و مورّخ آلمانی.

سلوکِ نجبا*

آلن دو بنوا

من شوق زیادی به اشتغال و تفکر در «اخلاقیات» ندارم، چون از وقتی که نیچه در تبارشناسی اخلاق به تأمل در رگ و ریشه آن پرداخته، دیگر به نظرم قضیه به حد کافی روشن شده است. از طرف دیگر، فکر می‌کنم به تعداد عقول و افهام بشر، نظام‌های «اخلاقی» وجود دارد که البته این خود رقمی می‌شود! امّا من برخلاف بی‌اعتقادی به نظام‌های اخلاقی به اصول اخلاقی سخت پای‌بندم که می‌توان آن‌ها را قواعد زندگی هم نامید (اساساً سیر تحول یا صیرورت تاریخی از اسطوره شروع می‌شود و به اصل یا قاعده منتهی می‌گردد و میان این مبدأ و مقصد آرمان نقش حلقه واسطه را بازی می‌کند). به هر تقدیر، اصول اخلاقی مورد اعتقاد من به قراری است که در پی می‌آید و امیدوارم که در رعایت و اجرای آن‌ها زیاده از حد دچار خبط و خطا نشوم.

اصل اوّل) انسان شریک خدا است در نیکی و بدی. خدا و انسان مشترکاً به آفرینش می‌پردازند. خدا نه در بالای سَرِ ماست و نه در خارج از ما قراردارد. در بیرون حوزهٔ حسّیاتِ ما هم قرار ندارد. مهم این نیست که ما به خدا اعتقاد داشته باشیم. مهم این است که ما به ترتیبی عمل کنیم که او بتواند به ما اعتقاد پیدا کند. باید او را باز بیابیم و

هویّت او را در باطن خود کشف کنیم و مانند او از چهره خودمان نقاب را برگیریم. تن و روان پدیده‌ای واحدند و ماهیت یگانه‌ای دارند. یکی را به دیگری تحویل کردن و این مفهوم را مخالف آن مفهوم پنداشتن، عملی است که منشأ آن را در یک نوع مرض روحی آدمیزاد باید سراغ گرفت. خدایی که رفتارش منطبق با انتظارات حقّه ما از وی نباشد، بهتر است طرد و نفی شود. امّا به این شرط که انسان نفی‌کننده به هر کار خیری که از دستش برمی‌آمده تن داده بوده باشد.

اصل دوم) خلقت انسان کافی نیست. خود انسان باید خود را «بیافریند»، یعنی تربیت معنوی کند. آفریده شدن بعد از زاده شدن صورت می‌گیرد، یعنی خلقت موخّر بر ولادت است. انسان فقط به وسیله خودِ انسان «ابداع» می‌شود و به همین طریق است که انسان، معنویت، یعنی روح پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، انسان به خود انسان روح می‌بخشد. اِکهارت[1] عارف آلمانی، از ابداع نفس «خودآفرینی» سخن می‌گوید که به آلمانی *selbstschöpfung* گفته می‌شود: «وقتی که من اراده کردم خود باشم و چیز دیگری جز خود نباشم. خود من علت خلاقه خود شدم و به دست خود، خود را ابداع کردم. من آنچه خواستم شدم و آنچه خواستم خود من بود.» در اساطیر اسکاندیناوی‌ها (مضبوط در دو رساله Edda) نخستین ایزد این قوم Odhinn نام دارد و او خود را فدای خود می‌کند. هر قومی که خود علت وجودی خود باشد، می‌تواند یک نظام فرهنگی برای خود تأسیس کند. این قوم فقط در خود (یعنی در سنّت خود) می‌تواند به منبع لایزال نوسازی و نوآوری دست بیابد. و انسان هم همین ترتیب را دارد، یعنی انسان باید علت سازندهٔ خود را در خود بجوید و ابزارهای ارتقا و تعلیه روح خود را در خود سراغ بگیرد. (یک رئیس دولت فروافتاده در جاده زوال کسی است که اعتبار و وثاقت خود را از کسی غیر از خود یا از چیزی غیر از تعالی و تَنَزُّه اصلی اعتقادی خود کسب می‌کند.)

اصل سوم) فضیلت وسیله‌ای برای عاقبت به خیر شدن نیست. فضیلت به خودی خود و لِنَفسِه غایت خود است و اعتبار و اجر آن در خود آن مستتر است. تصرف

مجدد خود یا نفس خود، مبدأ هرگونه جستجو و پیروزی بر خویشتن یا تسلط بر نفس است. و اوّل باید که روح و نفس یکدیگر را دوباره کشف کنند و به هویت مجزّایِ خود پی ببرند.[۲] انسان باید خود فرمانروای نفس خود باشد و خود موضوع خود باشد. در همان لحظه‌ای که به بردهٔ گوش به فرمانی که در ضمیر ما زندگی می‌کند دستور می‌دهیم، باید به سخن مرشدی که در باطن ما قرار دارد گوش فرادهیم، یعنی باید در جستجوی اعتدال بود.

اصل چهارم) التزام به خود بودن و خود ماندن کفایت نمی‌کند. انسان باید آن چیزی بشود که می‌تواند بشود، یعنی آدم باید خود را متناسب با تصوری که خود از خود دارد بسازد. آدم نباید هیچ وقت از خود احساس رضایت بکند. انسان قبل از این که بخواهد جهان را تغییر بدهد باید طلب کند که خود را تغییر بدهد. جهان را آن‌طور که هست بپذیریم قبل از این که خودمان را آن‌طور که هستیم قبول کنیم. باید در ضمیر خود و در میان امکانات بالقوه‌ای که داریم آن‌هایی را پرورش بدهیم که جنبهٔ انسانی ما را بیشتر تقویت می‌کند و میان این امکانات به آن‌هایی بپردازیم که شخصیت ما را مؤکد می‌کنند.

این که ما چه بودیم اهمیتی ندارد. یک اراده نیرومند قادر است ما را چنان بسازد که میل داریم باشیم. اراده آدمیزاد قادر است به هرگونه جبر فایق آید، حتی جبر مادرزاد ناشی از ولادت خویشتن را می‌تواند درهم بریزد به شرط این که انسان قادر به خواستن یعنی اراده کردن باشد. و در این زمینه اوّل باید به تقویت انرژی معنوی یعنی نیروی باطنی خود پرداخت. به قول استاندال همان انرژی که مورچه می‌تواند به اندازه فیل از خود نشان بدهد و در زمستان چنان کند که گویی بهار بازگشته است.

اصل پنجم) هر انسانی باید قاعده مخصوص خود را وضع کند و در وفاداری به آن پایداری ورزد. آدم باید قانون ویژه خود را از باطن خود استخراج کند، به این شرط که از آن عدول نکند و آن را دگرگون نسازد. (البته این امر مانع از آن نمی‌شود که هر آدمی ابعاد جدیدی به چشم‌اندازی که خود برگزیده بیفزاید.) نباید تسلیم شد و از پا در آمد. نباید خم شد، یعنی نباید مطیع شد. باید به مشی‌یی که خودمان برگزیده‌ایم ادامه دهیم،

بدون این که دلیلی برای توجیه آن داشته باشیم. باید از آرزوهای بربادرفته و مصالح خیانت چشیده جانب‌داری کرد و از کسانی هم که چنین نکردند باید هواداری کرد. و نیز نسبت به کسانی که دیگر از این آمال دفاع نمی‌کنند باید وفادار باقی ماند. باید برضد تفکر دیگران و علی‌رغم نظر خود، از تصوری که خود ما از امور داریم و تصوری که می‌توانیم و می‌خواهیم از خود بسازیم، دفاع کرد.

اصل ششم) زمانی می‌توان بر دیگران «تسلط» پیدا کرد که انسان بر خود «تسلط» یافته باشد. اجبار کردن خود به انجام امری علی‌رغم میل باطنی خود شرط اوّل است برای رسیدن به حق اجبار کردن دیگران. و همین طور آدم باید بعد از این که خود را تحمل کرد معاصران خود را هم تحمل بکند. انسان نجیب کسی است که از خود توقع داشته باشد و انسان بازاری کسی است که فقط از دیگران توقع دارد (کنفوسیوس). اقتدار آدمیزاد باید بر مفهوم برتری تکیه داشته باشد و نه این که برتری از اقتدار ناشی شود. کسانی که تمشیت امور مملکت را در دست دارند، حق داشتن مال و منال را دارند امّا کسانی که ثروت دارند الزاماً نباید حقی در کشورداری برای خود تصور کنند. انسان برتر یعنی انسان نجیب در ورای نظام‌های استبدادی قراردارد، یعنی انسان نجیب از راه‌هایی که مخصوص خود اوست بر سلطه‌جویان مستبد تسلط دارد. نیچه می‌گوید: «اشرافیت جدیدی به وجود آمده که بالضروره مخالف هرنوع عوام کالانعام و هرگونه خودکامگی است. آدم هرچه در راه‌های مرتفع‌تر گام بزند بیشتر تنها می‌شود و بیشتر باید روی خودش حساب کند.» کسانی که در ارتفاعات قرار می‌گیرند مسئولیت آدم‌های پایین را به عهده دارند. آنان باید انتظارات اینان را برآورده کنند. آنان تا جایی از «امتیازات» بهره‌مند می‌شوند که اینان بتوانند حل مشکلات و مسائل خود را به آنان احاله دهند. در غیر این صورت و اگر چنین پیش نیاید، هرگونه شورشی جایز است. باید از روی اختیار از کسانی که از ما برترند تبعیت کنیم و سرافرازی کسی را احساس کنیم که مرشد خود را جسته است (استفان گئورگه).[۳] پاداش فرمانبرداری سلطه نیست، برخورداری از حمایت است. آدم‌ها حق دارند اطاعت بکنند و مکلّف‌اند که

برخود فرمان برانند. عکس این قضیه صادق نیست. باید اعلام کرد که انسان‌ها مکلّف به داشتن حقوق هستند و نیز این حق جمیل را دارند که خود را مکلّف به داشتن تکالیفی بدانند.

اصل هفتم) جهان عبارت است از یک تراژدی اندازه‌ناپذیر. هرگونه هستی و موجود و وجودی خصلت تراژیک دارد و هرگونه کلامی که بوی تأیید از آن برآید تراژیک است. جهان چیزی است آشفته. اما می‌توان به آن شکل و صورتی دارد. آنچه می‌کنیم معنی دیگری ندارد جز آن مفهومی که ما به آن می‌دهیم. نتیجه‌ای که از این واقعیت حاصل می‌شود این است که هر امری در امور دیگر اثر می‌گذارد و هرچیزی در همه چیز منعکس می‌شود. بی‌اهمیت‌ترین اعمال ما در دورافتاده‌ترین نقاط جهان اثر می‌گذارند. بدی (شر) موجودیت واقعی و محَصّل ندارد. شر چیزی نیست جز امر ساده محدود کردن پدیده شدن (تحدید صیرورت)[۴] به عبارت دیگر، شر عبارت است از محدود کردن شکلی که انسان‌ها به جهان می‌دهند. خلاصه، شر عبارت است از نفی مطلق و دائم.

اصل هشتم) هر چه بر سر ما بیاید لایق آن هستیم، چه فرداً و چه جمعاً. از یک مرحله‌ای که بگذریم نه شانس وجود دارد و نه تصادف. چون نیک بنگریم، می‌بینیم حریفان ما اگر قوتی دارند، آن قوت در واقع ناشی از ضعف ماست ..... به این دلیل است که هیچ وقت نباید حوادث را فقط قبول کرد. باید خواست که آن حوادث پیش بیایند. اگر نتوانستیم بروز حادثه‌ای را مانع شویم باید آن را از روی اراده طلب کنیم. هیچ وقت نباید تسلیم شد. باید آزادی باطنی خود را حفظ کنیم. وقتی که هرگونه اقدامی بر انسان نا میسّر می‌شود، آن وقت تنها راه عمل کردن، رضا دادن و عشق ورزیدن به سرنوشت است *(Amor fati)*. وقتی که همه راه‌ها بر انسان مسدود می‌شود تنها طریق ممکن، عمل به اصول فلسفه رواق است[5]. باید چنان سلوک کرد که اگر در امری یا پدیده‌ای یا وضعیتی نتوانستیم اثر بگذاریم آن چیز هم متقابلاً نتواند در ما تأثیری بگذارد (اوّلا).

اصل نهم) در آغاز عمل بود. امور عظیم و فخیم احتیاج به داشتن علت وجودی ندارند. به همین دلیل این گونه امور باید تحقق یابند. (البته هر عملی که موجه نباشد الزاماً عظیم و فخیم نیست.) نفس عمل مهم‌ترین چیز است و نه عامل عمل. نفس رسالت اهمیت دارد و نه کسی که این رسالت را تعهد و متحقق می‌کند. به جای فردگرایی باید حالت غیر مشخص ولی فعالانه را نشانید. کاری را که انسان موظف است بکند نباید در توجیه آن دلیل و برهان بیاورد. اصالت معنوی در سکوت کردن است.

اصل دهم) شرافت در این است که انسان هیچ وقت قواعدی را که برای سلوک خود وضع کرده است نشکند. تصویری که انسان از خود رسم کرده است، زمانی حقیقت پیدا می‌کند که خود انسان با آن تصویر کاملاً منطبق شود و البته این نکته از بدیهیات است. بعد از وقوع این تطابق، «تصویر» یا «واقعیت» دیگر اهمیتی ندارند، چراکه هر دو روایت یکی شده‌اند و به وحدت رسیده‌اند. اندیشه به جسم (گوشت) بدل می‌شود و این امر واقعاً همان تجسم یا گوشتمند شدن عقل (لوگوس) است. هر پیمانی انسان را متعهد می‌کند و هیچ وضع و شرط و عاملی قادر به نقض تعهد نیست. آدم باید بتواند به خود سرافراز باشد، زیرا این بهترین طریق است برای این که مجبور نشود از رفتار دیگران احساس سرافکندگی بکند.

اصل یازدهم) سبک و شیوه زندگی انسان آیینه خود انسان است. در یک مذهب آیین‌های عبادی مهم‌تر از اصول جزمیِ اعتقادی است (اصول در مقابل احکام). یک چیز زیبا هیچ وقت بد نمی‌شود. بهتر آن است که انسان کارهای متوسط را خوب انجام دهد تا کارهای عالی را به طرز بدی سر هم کند. روش انجام دادن یک کار ارزشمندتر از خود آن کار است. آن طور که ما اندیشه‌های خود را در ضمیر خود تجربه می‌کنیم زیادتر ارزش دارد تا خود آن اندیشه‌ها(ایده‌ها). شیوهٔ زندگی کردن ما زیادتر ارزش دارد تا کیفیت زندگی ما و حتی گاهی شیوهٔ زندگی مهم‌تر از خود زندگی است. اگر انسان بیشتر از آداب‌دانی، سادگی در رفتار داشته باشد به او زمختِ دهاتی می‌گویند.

اگر انسان بیشتر از سادگی، تکلّف و ادا داشته باشد به او می‌گویند پرمدعای مضحک. اگر انسانی، آداب‌دانی و بی‌تکلفی را به اندازه برابر داشته باشد به او می‌گویند مرد اصیل (کنفوسیوس).

اصل دوازدهم) نیچه از خود می‌پرسد: «به چه چیزی نجیب می‌توان گفت؟» و این‌طور پاسخ می‌دهد: «باید موقعیت‌هایی را جستجو کرد که در آن نیاز به موضع‌گیری شخصی باشد. این سعادتی را که همه دنبال آن هستند و عبارت است از آرامش روح و فضیلت و راحت‌طلبی و روحیه سوداگری خاص اقوام آنگلوساکسون، باید به همان عوام‌الناس ارزانی داشت. انسان باید به طور غریزی مسئولیت‌های سنگین را بجوید و قبول کند. آدم باید درهمه جا برای خود دشمن درست کند و در بدترین حالات خود دشمن خود بشود.»

اصل سیزدهم) وظیفه باید مقدّم بر سوداهای شخصی باشد و سودای شخصی قبل از منافع شخصی. این که آدم «کارهای نیک» انجام دهد تا در آن دنیا رستگار شود و به بهشت برود در واقع تأمین منافع شخصی است. باید کاری را که موظّف به آن هستیم بکنیم نه کاری را که دوست داریم. امّا این گونه عمل کردن کارآموزی لازم دارد و از آن جا که انسان الیٰ غیرالنهایه قابلیت انعطاف دارد برای ساختن خود نیازمند به انشا قواعدی است. باید کار را به مثابه خدمت به غیر تلقی کرد و وظیفه را به مثابه سرنوشت.

اصل چهاردهم) باید پیوسته دنبال این بود که میان امور ممکن و امور اصولی یک هماهنگی واقعی مقرر شود. باید طوری عمل کرد که اقوال انسان مطابق با افعال انسان باشد. کسی که قولش از عملش فراتر رود به همان اندازه برخود مسلّط نیست که اعمالش از اقوالش جلوتر برود. صداقت داشتن به معنی حقیقت گفتن نیست. آدم صادق کسی است که به هر اقدامی دست بزند، جسم و روح خود را وقف تحقق آن به بهترین نحو ممکن می‌کند، و اندیشه‌های سودجویانه پنهان در سر نمی‌پروراند.

اصل پانزدهم) پشیمان نباید شد امّا باید درس عبرت گرفت. انسان باید همهٔ کوشش

خود را صرف این کند که مرتکب بدی در حق دیگران نشود. امّا اگر بدی به کسی کردیم نباید کوشش کنیم تا عمل خود را توجیه نماییم. زیرا هرگونه توجیهی که برای عمل خود بتراشیم در واقع از حقیقت باطن خودگریخته‌ایم. پشیمانی خطای ارتکابی را پاک نمی‌کند، فقط وجدان انسان را راحت می‌کند. در مقابل خوبی باید خوبی کرد. درمقابل بدی باید عدالت را مدّنظر داشت. (اگر کسی به ما بدی می‌کرد و ما در عوض خوبی می‌کردیم، وقتی که کسی به ما خوبی می‌کرد، ما در مقابل چه می‌کردیم و این عمل ما چه ارزشی می‌داشت؟)

اصل شانزدهم) هرگز نباید کسی را بخشید. بیشتر باید فراموش کرد. هرگز نباید از کسی تنفر داشت. امّا باید اغلب در دل تحقیر کرد. عواطف بازاری عبارت‌اند از: کینه و بغض و نفرت، احساساتی و زودرنج بودن و خودستایی و بُخل و خِسّت. نفرت خلاف حس تحقیر و خوار شمردن است. کینهٔ کسی را به دل گرفتن خلاف اصل فراموش کردن است. زودرنجی و خودپسندی خلاف عزت‌نفس و پول‌دوستی مفرط و خِسّت مخالف تموّل است. میان این همه عواطف، حس انتقام‌جویی از همه حقیرتر است. نیچه می‌گوید: «زمان ظهور حقیرترین انسان‌ها نزدیک است. یعنی مردی که حتی قادر نیست خود را تحقیر کند.»

اصل هفدهم) برضد منفعت‌پرستی. انسان‌ها به ارتش شباهت دارند. اگر افراد قشونی بخواهند بدانند برای چه می‌جنگند تا بتوانند بهتر بجنگند، این قشون درجه‌اش متوسط است. از این بدتر، سپاهیانی هستند که باید مطمئن شوند هدفی که برای نیل به آن می‌جنگند، موجّه است. و بدتر از همه این‌ها، سپاهیانی هستند که فقط در صورتی وارد پیکار می‌شوند که بدانند بخت پیروزی‌شان محرز است. وقتی کسی مکلّف می‌شود به این که کاری را انجام دهد، نباید دغدغه این را داشته باشد که اقدامش موفق خواهد شد یا نه؟ این نوع دغدغه باید امری ثانوی به شمار آید. حکمت خاموشی و سکوت، کلید فهم‌گراوور مشهور آلبرشت دورر[۶] است که به اسم شهسوار، مرگ و شیطان شهرت دارد. امّا کافی نیست که انسان کاری را بدون امید توفیق در آن شروع کند. باید کار را با

علم به این که ناکام خواهد شد شروع کرد، به این دلیل که انسان مطمئن است که کامیاب نمی‌شود و به این ترتیب است که تنها راه نجات شرافتمندانه از این نوع ماجراها، ثباتِ قدم در اجرای قواعدی است که خود ما برای خودمان انشا کرده‌ایم. اشپنگر می‌گوید: «باید به سرباز پمپئی اندیشید»، و نیز به رگولس[7] به عنوان سرمشق. اگر انسان به بهانه این که رقیب او موفق شده است به روش او عمل کند، در واقع تبدیل و شبیه شدن به همین رقیب است و متفاوت نبودن از او. وقتی که انسان از خود سئوال می‌کند: «این کار به چه دردی می‌خورد»، از خود علائمی بروز می‌دهد که به معنی خواری و دنائت است. این که ما به هر قیمت شده کوشش کنیم تا زندگی خود را که به هر حال از دست خواهیم داد حفظ کنیم، حکایت از یک اندیشه پوچ نامعقول می‌کند و یادآور قصهٔ اخلاقی سگ‌های زنده و شیرهای مرده است.

اصل هجدهم) فضیلت و رذیلت می‌تواند منحصراً تیول نخبگان باشد. این خصایل مستلزم داشتن مقداری یکسان از خویشتنداری هستند و کمتر مربوط به اخلاق می‌شوند تا به اراده محض. آزادی در تحقق یک امر مقارنه دارد با آزادی نسبت به این امر. به بیان دیگر، باید فقط چیزهایی طلب کرد که آدم بتواند در عین حال از آن‌ها چشم‌پوشی هم بکند. جولیوس اوُلا متفکر ایتالیایی معاصر می‌گوید: «تو در حدّی مُجاز هستی فلان کار را بکنی که بتوانی از کردن آن پرهیز کنی (......) تو در حدی مجاز به خواستن و به دست آوردن چیزی هستی که درعین حال قادر به اجتناب از آن هم باشی.»

اصل نوزدهم) نباید در قانع کردن دیگران اصرار به خرج داد. باید آن‌ها را بیدار کرد. معنای زندگی در چیزی بیش از نفس زندگی است، امّا معنای زندگی در ماورای حیات نیست. آنچه بیش از زندگی است به بیان در نمی‌آید و به وسیلهٔ الفاظ ابراز نمی‌شود، فقط گاهی به حسّ در می‌آید. در قبال روح، اولویت را به نفس باید داد. در قبال عقل، اولویت را به زندگی باید داد. در قبال مفهوم (به معنای منطقی کلمه)، اولویت را به تصویر ذهنی (ایماژ) باید داد.

اصل بیستم) شور و تغزل می‌تواند به معنای قاعده «اخلاقی» باشد، به این شرط که رابطه اساسی وجود، نه رابطهٔ انسان با انسان بلکه رابطهٔ انسان با جهان باشد. (تنها طریق اتصال با عالم بالا این است که انسان خود را به قیاس با آن بسازد.) سیاستمداران بزرگ کسانی هستند که مردم تحت ریاست آن‌ها بتوانند در حالت وجد و نشاط و الهام و تغزل در باب هستی و حیات خود فکر کنند.

اصل بیست‌ویکم) زمان حال همه گذشته‌ها را بالفعل و همهٔ آینده‌ها را بالقوّه می‌کند. پذیرفتن لحظات کنونی با مسرّت در حکم این است که آدم بتواند در عین حال از تمام لحظات کام‌جویی بکند. گذشته و اکنون و آینده سه چشم‌اندازی هستند که در عین بالفعل بودن، در همهٔ لحظاتِ صیرورت تاریخی حضور دارند. باید الی‌الابد از اعتقاد به فلسفه خطی تاریخ دست کشید.[8] هرکاری که ما اکنون انجام می‌دهیم، ما را در آنچه تا به حال انجام شده متعهد می‌کند و به همین ترتیب در آنچه در آینده خواهیم کرد درگیر خواهد ساخت (یعنی اکنون و گذشته و آینده، بالفعل، درهم تنیده هستند).

اصل بیست‌ودوم) غایت حیات این است که آدم چیز مهمی را میان خود و مرگ حائل کند. البته روحیه زمانه و خود جامعه می‌توانند ما را از التزام به این کار مانع شوند. دو راه برای جامعه وجود دارد تا انسان‌ها را دیوانه کند، یعنی زیاده از حدّ از آدم‌ها توقع داشته باشد ولی پیشنهادهای نو و امکانات کافی در اختیار نگذارد. از نظر مردم، این دوطریقه می‌تواند در واقع یک چیز باشد، یعنی فرقی با هم نداشته باشند.

اصل بیست‌وسوم) آدم باید مثل ستاره قطبی باشد. ستاره قطبی ستاره‌ای است که ثابت می‌ماند، در حالی که سایر اختران به چرخیدن خود ادامه می‌دهند. آرامش در مرکز حرکت، یعنی در محور چرخ قرار دارد (ارنست یونگر). چیزی را که یک انسان نجیب باید در هر وضع و موقعی پیوسته و بدون تغییر در نفس خود آن را تقویت کند مفهوم جن در فلسفه کنفوسیوس، مفهوم پوروشای آریایی‌ها، و مفهوم اومانیتاس رومی‌های باستان است که حکم هستهٔ مرکزی وجود آدمیزاد را دارند.[9]

اصل بیست‌وچهارم) درست‌ترین فضیلت، عشق به پدر و مادر است که به آبا و اجداد

و نیاکان و مردم هم تسرّی پیدا می‌کند. عیسی مسیح می‌گوید که یوسف پدر حقیقی او نیست. عیسی می‌گوید که پسر خدای یگانه است و در حکم برادر همه انسان‌هاست و أبوّتِ یوسف را در موضع انکار می‌گذارد. نیاکان از دست رفتهٔ ما از لحاظ روحانی و معنوی نه مرده‌اند و نه به جهانی دیگر رفته‌اند. اینان به صورت توده‌های نامرئی پرهیاهو درکنار ما قرار دارند، و مادام که اخلاف آنان خاطرهٔ آنان را زنده نگه‌می‌دارند، دور و برشان می‌مانند. احترام نیاکان به این ترتیب توجیه می‌شود و رعایت حرمت نام آنان حکم یک تکلیف اخلاقی را پیدا می‌کند.

اصل بیست‌وپنجم) انسان‌های نجیب با یکدیگر برادرند، قطع نظر از نژاد و کشور و زبان.

یادداشت‌ها

* این مقاله برگرفته از کتاب زیر است:

Alain de Benoist, *Les idées á l´endroit*, edit.Libres-Hallier, Paris, 1979.

کتاب تأمل در مبانی دموکراسی از همین نویسنده را نشر چشمه چاپ کرده است

1. Eckhart

۲. روح در سنّت یهود و روم باستان به دو معنا است: جوهر حیات و جایگاه اندیشه‌ها و عواطف. سنّت یهود قائل به *روح آلی* و *روح متفکر* بود که رومی‌ها به آن‌ها آنیموس *(animus)* و آنیما *(anima)* می‌گفتند. مسئله اتحاد روح و جسم را دکارت حل و فصل کرد و جاودانی روح را افلاطون در رساله فیدون شرح و بسط داد ـ م.

۳. Stefan George: (۱۹۳۳-۱۸۶۸)، شاعر آلمانی.

۴. تئوری صیرورت یا شدن وگشتن هگل *(werden)* در یک کلمه عبارت است از تالیف (سَنتِز) هستی و ناهستی که تعیّن وجود است. ما بعدالطبیعه کلاسیک قائل به دگرگونی‌ناپذیری امر وجود بود ـ م.

۵. شعار اساسی مکتب رواق پرهیز و تحمل است در تمام شئون زندگی ـ م.

۶. Albrecht Dürer: (۱۵۲۸-۱۴۷۱)، نقاش، رسام و حکاک بزرگ آلمانی. نقاشی او، در عین قدرت و اصالت، تا حدی متحجّر و بدوی است. سال‌های ۱۵۲۰-۱۵۰۷ بارورترین سال‌های عمر دورر بود. در این دوره شاهکارهایی مانند شهسوار، *مالیخولیا* و قدیس هیرونیموس در اتاق کارش به وجود آورد

که بزرگ‌ترین نمونه‌های هنر حکاکی بر مس به شمار می‌روند. (نقل به اختصار از *دایرةالمعارف فارسی*. غلامحسین مصاحب، جلد اوّل.)

۷. **Regulus**: سپاهبد رومی که در تاریخ قدیم به فداکاری و امانت و اخلاص شهرت دارد. در جنگی با اهالی قرطاجنه اسیر شد امّا اینان به خود او تکلیف کردند به رم برود و وکالتاً مبادلهٔ اسیران جنگی را ممکن سازد. رگولوس سنای روم را از پذیرفتن پیشنهاد قرطاجنه منصرف کرد ولی به قول خود وفا کرد و به زندان قرطاجنه بازگشت. او را زیر شکنجه کشتند. این حوادث در حوالی ۲۵۶ قبل از مسیح اتفاق افتاد ـ م.

۸. فلسفه خطی تاریخ قائل به پیشرفت پیوسته بشریت است و از این لحاظ در مقابل فلسفه دَوَرانی تاریخ قرار دارد ـ م.

۹. *jen*، *purusha*، *humanitas* : همه این مفاهیم به نحوی ناظر به تأکید در پرورش شخصیت فردی هستند ـ م.





ISBN 964-362-078-6

نقد و بررسی ـ ۱۱

مقالاتی که در این کتاب فراهم آمده‌اند نه وحدت موضوع دارند و نه به دست یک نفر نوشته شده‌اند. یعنی چند اندیشه‌وَرِ گونه‌گون، متعلق به آفاق فکری متفاوت، تأملات خود را در باب مضامینی مثل دموکراسی و اخلاق و تربیت شهروند و عقاید توکویل و مارکس به رشته تحریر کشیده‌اند. تنها مناط اتفاق نظر این متفکران، اهتمام صمیمانه آن‌ها در اصلاح و شکفته‌کردن انسان از طریق اعتلای آزادی و اخلاق در نهانخانه ضمیر او بوده است.

غرض گردآورنده این متون این بوده است که در حد مقدور نمونه‌هایی از فکر سیاسی غرب امروز را در اختیار خوانندگان جوینده بگذارد.

پس از ظهور تمدن صنعتی در غرب و تجربهٔ آن توسط انسان و پیدایی روابط جدید میان آدم‌ها در جوامع عظیم بشری، نظام سیاسی جدیدی در جهان متمدن به ظهور پیوست که شناخت بُعد جدیدی از اندیشه سیاسی را بر جامعه [illegible]